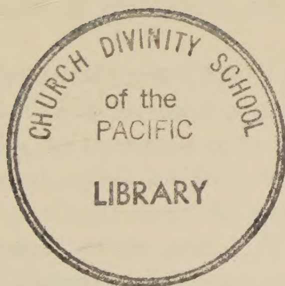
Irénikon



TOME XXX

1957

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur:
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 mart. 1957.

Cum permissu superiorum

IRÉNIKON

Tome XXX 1er trimestre 1957

Éditorial.

La présence de l'Esprit-Saint dans l'Église est la conséquence de la promesse du Christ avant de quitter cette terre : « Si je ne pars pas, avait-il dit, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai » (Jn, 16, 17). *La présence de l'Esprit-Saint est donc la présence la plus effective de Dieu dans son Église.*

Sans doute, la manifestation de l'Esprit par excellence, celle qui répondait le mieux à la promesse et qui vérifierait celle-ci d'une manière visible, fut le miracle de la Pentecôte, et les apôtres furent les premiers, après le Christ, à recevoir l'Esprit en plénitude. Comme le Christ avait été rempli de l'Esprit — « l'Esprit du Seigneur est sur moi... Il (le Seigneur) *m'a envoyé pour porter la bonne nouvelle aux pauvres »*(Is., 61, 1-2, *cité par* Lc, 4, 18), *ainsi les apôtres, ayant reçu l'Esprit du Christ, furent par lui envoyés. Or cette mission des apôtres par le Christ et dans l'Esprit continue dans l'Église en ceux qui leur succèdent. Il est donc très important de comprendre quelles furent, pour la mission des apôtres, les promesses de l'Esprit que le Christ leur a faites. Les pages qui suivent nous le montreront dans une étude exégétique minutieuse. La promesse de l'Esprit dans la mission des apôtres, vise surtout le fait de « porter témoignage »: « La fonction du Paraclet est de témoigner ne*

faveur du Christ devant la conscience des apôtres ; ceux-ci, de leur côté, s'appuyant sur ce témoignage, pourront porter témoignage au monde » (p. 30).

D'autre part, c'était déjà l'Esprit qui, par ses venues passagères avait préparé les voies, dans l'Ancien Testament, aux événements qui devaient venir. C'était lui aussi qui, débordant le cercle des chrétientés juives, avait, par ses effusions inattendues, indiqué à l'Église naissante l'intégration des Gentils (Act., 10, 44). *C'est lui encore qui, en chaque baptisé, même individuellement considéré, prie, agit et sanctifie. Et c'est lui, sans aucun doute, qui, parmi des chrétientés divisées, répare les déchirures. Tous ne sont-ils pas d'accord pour reconnaître aujourd'hui, dans l'immense mouvement qui pousse les uns vers les autres les chrétiens séparés, en vue d'une unité complète, un mouvement de l'Esprit ?*

Ici encore, c'est une question de témoignage. Car des disciples qui s'érigent, devant les païens à convertir, en frères divisés et en Églises rivales, sont-ils capables de porter pleinement leur témoignage ? Si l'Esprit fait « porter témoignage », c'est l'Esprit lui aussi qui dispose ses envoyés à porter noblement ce témoignage.

Les Promesses de l'Esprit et la Mission des Apôtres dans les Évangiles.

Dès les origines, l'Église du Christ a fait l'expérience de l'Esprit : « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, affabilité, bonté, fidélité, mansuétude, tempérance. Contre de telles choses il n'y a point de loi. Ceux qui appartiennent au Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises. Si nous vivons par l'Esprit, suivons aussi l'Esprit » (*Gal.*, 5, 22-25). Au cours d'une exhortation morale, saint Paul décrit ainsi l'expérience chrétienne : les croyants ont été attachés au Christ, avec lui ils sont morts aux préoccupations exclusivement humaines et ils vivent une vie nouvelle, dont le principe est l'Esprit. Le comportement dont il rappelle les traits principaux laisse entrevoir la réalité plus qu'humaine, proprement divine, du principe qui désormais les anime et les guide. Ailleurs l'Apôtre parlera des dons spirituels qui confirmaient sa parole. Et plus largement c'est toute la littérature chrétienne des origines qui voit ainsi dans le don de l'Esprit-Saint le signe le plus caractéristique du Royaume présent en mystère. L'Église se considère comme la communauté messianique, vivant de l'Esprit qu'elle tient du Seigneur.

Il est dès lors important de voir dans quelle mesure cette expérience correspond aux enseignements du Maître lui-même, comment lui-même a décrit la nature et le rôle de l'Esprit dans l'Église qu'il allait fonder. A première vue cependant nos évangiles sont bien laconiques sur ce point : les synoptiques n'apportent guère qu'un seul *logion* explicite et l'évangile de saint Jean est plus sobre qu'on ne le croit souvent.

Certes, c'est l'occasion de souligner la valeur historique de notre documentation évangélique : certains théoriciens modernes ne sont pas loin de penser que les évangiles qui nous viennent de la communauté primitive, ne refléteraient que les situations et les préoccupations où elle s'est trouvée engagée. Mais dès lors on comprend mal comment une doctrine qui lui semblait capitale, soit restée si peu élaborée dans ses lignes les plus importantes. Certes les paroles de Jésus et les récits de ses œuvres furent d'abord transmis oralement par la communauté des disciples, et il est normal que dès lors les textes portent la trace de cette transmission. Mais la réserve des évangélistes sur un point aussi important nous amène à mieux remarquer le caractère secondaire de ces interventions. « Ce n'est certes pas l'amour de la science qui animait les premiers fidèles ; c'était l'amour du Christ. Mais cet amour, c'est aussi un gage de fidélité. La première communauté chrétienne, animée de cet amour, voulut rester fidèle aux enseignements et aux exemples du Maître selon que les Apôtres en rendaient témoignage » [1]. Il est peu d'exemples aussi frappants que celui de l'enseignement concernant l'Esprit et il n'était sans doute pas inutile de le souligner en commençant.

Mais dès lors une question se pose : comment expliquer une telle différence de perspective ? Pourquoi le fondateur semble-t-il accorder si peu d'intérêt à un élément que ses disciples devaient considérer comme primordial ? N'y aurait-il pas, en fait, solution de continuité entre les conceptions de Jésus et la vie de l'Église ? C'est là une éventualité que bien des critiques ont admise sans difficulté et H. Windisch a poussé le zèle jusqu'à biffer des évangiles toute allusion à l'Esprit [2]. C'est en tout cas une question qui mérite de retenir notre attention.

Nous aborderons cette étude en croyant, et sans autre préoccupation immédiate que de recueillir l'enseignement de Jésus sur ce point : les textes explicites sont peu nombreux, il faut

1. L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Tournai, 2e éd., 1956, p. 36.

2. H. Windisch, *Jesus und der Geist nach synoptischer Überlieferung*, dans *Studies in Early Christianity* (S. J. Case), 1928, pp. 209-236.

les étudier pour eux-mêmes afin d'accueillir tout ce qu'ils comportent d'enseignement concernant le rôle et la nature de l'Esprit qui doit être donné. C'est alors que nous pourrons nous poser la question de la continuité entre les deux phases initiales de l'histoire de l'Église.

Notre désir d'apprécier exactement la portée de chaque parole du Seigneur nous amènera à tenir compte, dans chaque cas, des circonstances concrètes où elles furent prononcées et partant du cadre littéraire où elles nous sont transmises. Il ne suffit pas de réunir tous les textes où il sera question du don prochain de l'Esprit : les mêmes mots peuvent exprimer des nuances diverses selon les circonstances où ils furent prononcés, et c'est un devoir d'en tenir compte. Nous voudrions nous limiter ici aux discours de mission des apôtres.

* * *

Dans les évangiles, un certain nombre de déclarations de Jésus s'adressent aux seuls apôtres et concernent divers aspects de leur mission. Les grands théoriciens de l'analyse des formes littéraires n'ont pas cru devoir y reconnaître un genre particulier : Dibelius comme Bultmann classent les *logia* du discours de mission de *Matthieu* 10 sous diverses rubriques [1]. On peut cependant remarquer qu'il y a là un genre propre au christianisme [2] : il n'y avait pas d'apôtres chez les peuples dont les littératures populaires ou religieuses ont inspiré ces premiers théoriciens. La mission d'apôtres chargés de proclamer et de fonder le Royaume en union étroite avec le Seigneur est un fait chrétien : il suppose normalement un certain nombre de déclarations des-

1. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 2e éd., 1933 néglige *Matth.* 10 ; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 2e éd., 1931, distingue notamment des paroles prophétiques (*Matth.*, 10, 17-22), des formules de loi ou des règlements de la communauté (*Matth.*, 10, 5-16) et des Ich-Worte (*Matth.*, 10, 34-36).

2. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne* (*Universitas Catholica Lovaniensis*, Diss. theol., II, 43), Louvain-Gembloux, 1950, pp. 207 ss.

tinées à annoncer le choix, fixer les objectifs et les méthodes, indiquer les écueils et prévoir certaines situations. Il faut que Jésus les initie non seulement au message mais encore à la manière de le présenter et aux conditions de l'accueil ; c'est pourquoi, à côté du kérygme et en relation avec lui, il y a place pour un genre nouveau : le discours de mission. Nous pouvons conclure qu'il n'est pas anormal de reconnaître l'existence d'un certain nombre de *logia* provenant de Jésus lui-même. Ces paroles font partie du donné chrétien primitif. Il serait erroné de vouloir y retrouver sans plus la transposition des conseils donnés plus tard aux missionnaires par les chefs de communauté. Certes, nous l'avons noté déjà, les paroles de Jésus, reprises et employées par eux, ont pu se modifier ; mais rien ne nous empêche de reconnaître un donné absolument primitif, quitte à remarquer les influences éventuelles de la communauté et les orientations particulières des divers auteurs. Un tel genre aura ses règles particulières : il s'agira moins de longs discours où la pensée se déroule harmonieusement que de conseils qui s'ajoutent les uns aux autres.

I. La promesse de Jésus dans les évangiles de Matthieu et de Marc (*Matth.*, 10, 20 ; *Mc.*, 13, 11).

Tous les évangiles synoptiques rapportent une promesse adressée par Jésus aux disciples qu'il entend préparer aux épreuves de leur mission future : le texte se trouve rapporté par saint Matthieu dans le cours de ce recueil de *logia* qu'il insère dans son évangile au moment de la première mission des disciples en Galilée (*Matth.*, 10, 20). Dans saint Marc, le même *logion* apparaît dans un discours que Jésus adresse à quelques disciples peu de temps avant sa mort et qui décrit les derniers événements (discours apocalyptique) (13, 11). Saint Luc rapporte deux fois le *logion* avec une certaine liberté, une première fois dans le discours de mission (12, 11) et ensuite dans le discours apocalyptique (21, 14) : tout se passe comme s'il avait voulu rester fidèle à ses devanciers quitte à adapter les formules dans

le sens de ses thèmes les plus chers. Nous pouvons donc nous attacher au *logion* tel qu'il est transmis par Matthieu et Marc ; nous dirons ensuite brièvement ce qui caractérise la rédaction de Luc.

Et d'abord deux remarques d'ordre littéraire peuvent nous être utiles : le *logion* — et même plus largement le groupe de *logia* auquel appartient la promesse de l'Esprit — fait partie de la grande tradition évangélique, puisque tous le citent ; cependant on hésite sur l'endroit le plus convenable pour le mettre en valeur ; nous ne chercherons pas ici dans quelles circonstances précises ces paroles furent prononcées. Saint Marc et saint Luc les situent dans le dernier discours que Jésus prononce avant de quitter les siens et où il annonce non seulement les circonstances du grand bouleversement final, mais encore les événements qui les précéderont immédiatement ; ceci correspond bien à la teneur eschatologique du morceau et accentuerait le rapprochement avec le dernier discours de saint Jean où se trouvent d'autres déclarations explicites sur le don de l'Esprit. Sans doute saint Matthieu plus systématique, a-t-il préféré grouper tous les *logia* concernant les missions d'apôtres. Il importe assez peu.

Notons par ailleurs que plusieurs critiques, et non des moindres, reconnaissent avec raison l'antériorité du texte de saint Matthieu par rapport à celui transmis par saint Marc : celui-ci porte les traces d'un remaniement littéraire et d'une adaptation théologique ; le style est plus nerveux et mieux balancé, et par ailleurs Marc insère des notes, comme le verset 11 (il faut d'abord que cet évangile soit prêché à toutes les nations) [1]. Nous pouvons donc prendre comme base de notre exégèse la formule de saint Matthieu quitte à noter au passage les particularités de Marc.

Matth., 10, 17 Méfiez-vous des hommes, car ils vous livreront aux sanhédrins et vous flagelleront dans les synagogues.

1. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1951, p. 273 ; L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XXVII, 1951, pp. 370 ss.

18 et devant gouverneurs et rois vous serez traînés à cause de moi, en témoignage pour eux et pour les nations.
19 Quand ils vous livreront ne cherchez pas avec anxiété comment parler ou que dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même,
20 car ce n'est pas vous qui parlerez mais l'Esprit de votre Père parlera en vous.
21 Le frère livrera son frère à la mort et le père son enfant ; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront mourir.
22 Vous serez haïs de tous à cause de mon nom, mais celui qui aura résisté jusqu'au bout, celui-là sera sauvé.

Il est possible que ces divers *logia* aient été prononcés dans des circonstances différentes et que la tradition les aient réunis à cause du lien verbal que constitue le mot livrer (*παραδιδόναι*) qui se retrouve trois fois (vv. 17, 19, 21). Mais il faut noter que de toute façon ils ont dû être groupés très tôt puisqu'on les retrouve ensemble dans les divers évangiles ; et par ailleurs cette reprise de conseils ou mises en garde s'accorde assez bien avec le genre employé : un maître qui donne des conseils à ceux qu'il va quitter, ne fait pas de discours mais parle simplement, procède par touches successives. Quoi qu'il en soit, notons que la tradition qui très tôt associe ces *logia*, nous permet de les éclairer les uns par les autres.

On est frappé, dès l'abord, par la teneur eschatologique de tout le morceau et l'on comprend fort bien que Marc l'ait placé en tête de son discours eschatologique. L'établissement du Royaume de Dieu suppose une phase initiale de lutte impitoyable contre les forces mauvaises qui dominaient les hommes et le monde. Jésus est venu pour les détruire et il a engagé le combat ; les disciples qu'il s'associe afin d'accomplir sa mission, connaîtront eux aussi l'hostilité des forces mauvaises. Jésus entend les mettre en garde : certes l'essentiel est de prêcher le Royaume et d'y accueillir tous ceux qui sont « dignes », qui accueilleront leur appel avec simplicité ; ils ont reçu aussi des pouvoirs importants afin de réaliser déjà ce qu'ils annoncent (*Matth.*, 10, 5-13) : mais, dès la première mission, Jésus leur avait annoncé des oppo-

sitions : « En entrant dans une maison souhaitez-lui la paix : si cette maison en est digne, que votre paix descende sur elle ; si elle n'est pas digne que votre paix vous soit retournée. Et si l'on refuse de vous accueillir et de vous écouter, sortez de cette maison en secouant la poussière de vos pieds » (*Matth.*, 10, 12-14). Ainsi les oppositions naîtront. D'autres *logia* insistent encore davantage : ils sont envoyés comme des brebis parmi des loups, sans moyens et sans force, parmi les puissants qui s'acharneront contre eux : « Méfiez-vous des hommes » (10, 17).

Avec notre groupe de *logia* la perspective s'élargit : il s'agit maintenant de l'opposition des pouvoirs constitués et cela non seulement en Palestine (sanhédrins et synagogues) mais encore parmi les nations païennes (gouverneurs et rois). Les disciples seront traînés devant eux et, comme le note saint Marc, ils seront cités à comparaître comme des inculpés et des coupables ; on les flagellera et on les livrera à la mort. Le verbe « livrer » qui n'est guère employé en grec profane dans ce sens, reflète, faut-il le dire, un usage chrétien ; comme le Christ lui-même et à l'imitation du Serviteur souffrant dont parle Isaïe, ils seront « livrés » sans défense humaine aux puissants de ce monde qui les mettront à mort [1].

C'est un thème classique de l'apocalyptique juive que l'affinité et la complicité des puissants et des forces mauvaises qui régissent le monde présent : à l'époque des luttes maccabéennes, le souverain impie et ses lieutenants étaient apparus comme des suppôts de Satan, et la figure de l'Antéchrist gardait plus d'un trait de ces grands ennemis du Peuple de Dieu. Les autorités religieuses juives infidèles avaient été, elles aussi, considérées comme les alliées, en fait, des forces démoniaques : le Midrash d'Habaquq récemment découvert nous offre un bel exemple d'une telle assimilation. De toute façon les puissants et ceux qui détiennent le pouvoir se préoccupent uniquement de dominer et de réaliser des objectifs purement humains ; ils sont dès lors opposés aux intentions de Dieu, ils sont liés intimement aux forces démoniaques qu'ils servent et dont ils sont en quelque sorte les représentants en ce monde. On comprend dès lors l'im-

1. BÜCHSEL, *art.* *παραδίδωμι*, *Theol. Wört. z. N. T.*, t. V, pp. 171-174.

portance de la scène à laquelle le *logion* fait allusion ; c'est l'occasion d'une rencontre entre ceux qui représentent le plus officiellement les deux mondes en conflit : les séides de Satan et les Apôtres du Christ. D'un côté la puissance humaine et la violence, de l'autre, la faiblesse humaine mais une force divine.

Cette comparution des Apôtres devant les puissants et leur condamnation à cause du Christ auquel ils sont dévoués, seront « un témoignage pour eux et pour les nations » (*εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ ἔθνεσιν*). Il n'importe guère de savoir s'il faut opposer ici juges juifs et païens ou bien plutôt les autorités et les peuples qui dépendent d'elles : le premier sens est plus probable mais l'idée reste la même de part et d'autre. Il importe surtout de déterminer le sens du mot *martyrion*, témoignage [1]. Il n'appartient pas exclusivement à la langue du Droit : il désigne en grec le témoignage objectif, ce qui concourt à établir la véracité ou l'exactitude d'une déclaration. Dans la version grecque de l'Ancien Testament (LXX) il tend à prendre un sens religieux : c'est Dieu qui est l'auteur du témoignage porté ; ce mot désigne aussi bien David comme signe et preuve de la puissance et de la faveur de Dieu que les destructions d'arbres fruitiers qui doivent rappeler à Israël ses fautes ainsi châtiées (*Is.*, 55, 4 et *Os.*, 2, 14 LXX). Dans le Judaïsme, où cependant la mystique du martyre tient une si grande place à partir des persécutions hellénistiques, on ne trouve guère d'usage de notre mot.

Dans une première série de textes du Nouveau Testament, *martyrion* suivi du datif, désigne un témoignage à charge : cet usage se rencontrait déjà dans les LXX ; saint Jacques reproche aux riches insensibles leurs richesses sans emploi : « Votre or et votre argent seront dévorés par la rouille, et leur rouille rendra témoignage contre vous ; comme un feu elle dévorera votre chair » (5, 3) ; en d'autres termes les richesses qu'ils ont refusé d'employer pour secourir les frères pauvres vont se corrompre ; mais elles seront aussi le signe, devant le juge suprême,

1. R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum* dargestellt an den Begriffen « Wort Gottes », « Evangelium », und « Zeugnis », Stuttgart, 1939 ; H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen, 1936 ; Strathmann, *art.* *μάρτυς*, *Theol. Wört. z. N. T.*, t. IV, pp. 477-521.

de leur insensibilité et dès lors des témoins à charge qui entraîneront leur condamnation ; c'est leur témoignage qui allumera le feu vengeur. Dans les évangiles synoptiques eux-mêmes nous avons des textes très frappants ; saint Marc cite une parole de mission de Jésus : « Si on refuse de vous accueillir et de vous écouter, allez-vous-en et secouez la poussière de vos pieds en témoignage pour eux » (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς) (*Mc.*, 6, 11). Il s'agit manifestement d'un geste de condamnation puisque Matthieu cite le même *logion* sans notre formule mais ajoute : « En vérité je vous le dis, au jour du jugement, le pays de Sodome et de Gomorrhe aura un sort moins rigoureux que cette ville » (10, 15). On voit donc le sens qu'il faut normalement donner à notre *logion :* les disciples qui sont condamnés à cause de Jésus sont, en fait, un témoignage décisif contre les puissants qui auront cru les écraser.

Sans doute faut-il comprendre en ce sens une autre déclaration de Jésus que saint Marc a d'ailleurs expressément rapprochée de notre *logion :* « Et cet évangile du Royaume sera proclamé par toute la terre en témoignage pour toutes les nations » (*Matth.*, 24, 14 ; *Mc.*, 13, 10). En effet Jésus vient de dire : « On vous livrera aux tourments, on vous fera mourir et vous serez en butte à la haine de tous les peuples à cause de mon nom » (24, 9). En d'autres termes, les apôtres sont les prédicateurs de l'Évangile du Royaume, ils sont chargés de continuer l'œuvre même du Christ et ils doivent dès lors rencontrer les mêmes adversaires qui ne reculeront devant aucune violence. Les forces mauvaises se défendront avec toute l'énergie et toute la brutalité dont elles sont capables. Comme leur Maître, les disciples seront apparemment vaincus mais leur écrasement même est la condamnation définitive de leurs adversaires. Leur défaite totale en ce monde est leur victoire. Il y a de fait toute une tradition qui considère ainsi les apôtres comme des juges, et comme les juges dès maintenant de ceux qui refusent leur message : on la retrouve chez saint Paul et dans l'*Apocalypse* (*I Cor.*, 6, 2 ; *II Cor.*, 2, 15-16 ; *Apoc.*, 11, 1 ss). Tel semble bien être le sens primitif de notre *logion :* ici aussi nous avons dans le contexte immédiat des allusions à la violence des nations : « Vous serez haïs de tous à cause de mon nom, mais celui qui aura résisté

jusqu'au bout sera sauvé » (10, 22) : on peut conclure aisément que ceux qui auront manifesté leur haine et leur opposition en persécutant les disciples fidèles, seront condamnés.

Il est cependant un autre sens que l'on ne peut négliger sans examen : le mot *martyrion* peut désigner aussi la simple déclaration d'une vérité ; certes le mot est alors employé le plus souvent avec un génitif mais l'emploi du datif désignant la personne à laquelle la déclaration s'adresse est possible. C'est ainsi que dans *Marc*, 1, 44, Jésus ordonne à un lépreux guéri d'aller se montrer aux prêtres et de faire l'offrande prescrite par Moïse « en témoignage pour eux ». Sans doute la prescription mosaïque était-elle portée en fonction de l'événement présent : elle serait accomplie et cela devient dès lors une sorte de signe, d'appel pour le prêtre et plus largement pour les Juifs. Le miracle prouve que Jésus est vraiment venu accomplir l'œuvre messianique et, du même coup, il devient comme un instrument de révélation [1]. En ce sens les apôtres cités à comparaître devant les autorités constituées trouveraient ainsi la plus belle occasion de proclamer le message. Jésus lui-même a porté des témoignages solennels devant le Sanhédrin et devant Pilate, et les chrétiens aimaient à rappeler « ce beau témoignage » (*I Tim.*, 6, 13) qui était un modèle pour eux [2]. C'est vers ce sens que déjà incline saint Marc qui introduit ici le *logion* abrégé que Matthieu avait cité dans le discours apocalyptique : « Il faut que cet Évangile soit proclamé à toutes les nations ». En fait les deux perspectives étaient liées : les apôtres n'ont pas d'autre tâche que de proclamer Jésus comme fondateur du Royaume ; ce témoignage proclamé face au monde, et donc d'abord face aux autorités, est à la fois occasion de salut pour ceux qui l'accueillent et motif de

1. A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg-Paris, 1925 ; P.-H. Menoud, *La signification du miracle dans le Nouveau Testament, Rev. Hist. Phil. Relig.*, t. XXVIII, 1949, pp. 173-192.

2. G. Baldensperger, « *Il a rendu témoignage sous Ponce-Pilate* », Strasbourg, 1922, pp. 1 ss. ; 95 ss. ; O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétienne*, Neuchâtel, 1943, pp. 19 ss.

condamnation pour ceux qui le rejettent. Ce dernier aspect était certainement le plus accusé au début, vu le caractère nettement eschatologique du morceau, mais le second devait normalement être mis en valeur.

Traduits devant les puissants de ce monde, les disciples ne seront pas laissés à eux-mêmes : le second *logion* va le préciser. Ils ne doivent pas se mettre en peine ni chercher comment ils parleront car cela leur sera donné à l'heure même. Ils parleront et ce n'est pas une explication humaine qu'ils présenteront mais une parole qui, sur l'heure, leur sera donnée. Le vocabulaire employé rejoint celui qui caractérise habituellement le prophétisme ancien : ce qu'ils diront sera parole accordée par Dieu, ce qui donnera à leur discours une puissance très particulière. Ils seront haïs, faibles, livrés à la mort mais cependant ils seront comme des prophètes anciens, parlant de par Dieu. Et c'est pourquoi leur condamnation sera aussi la condamnation de leurs juges par Dieu. Le lien du prophétisme et du martyre était traditionnel dans le Judaïsme [1] : Jésus, qui a lui-même conscience d'être prophète, accorde la même dignité à ceux qui lui sont associés. Ce n'est d'ailleurs pas le seul passage où il en est ainsi : saint Matthieu cite notamment un autre *logion* plus explicite encore : « Celui qui vous reçoit me reçoit, et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. Celui qui recevra un prophète à titre de prophète recevra une récompense de prophète ; et celui qui reçoit un juste à titre de juste recevra une récompense de juste » (*Matth.*, 10, 40-41). Il est probable que dans ce texte le mot « juste » désigne les docteurs qui avaient succédé aux prophètes dans le Judaïsme. Jésus considère ses disciples comme les authentiques successeurs des anciens prophètes et des docteurs d'Israël, et cela en fonction de leur union à lui : ils sont associés par lui à la mission qu'il a lui-même reçue de son Père, ils auront part aux puissances qu'il a dû recevoir pour accomplir sa tâche

1. A. SCHLATTER, *Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche* (*Beihefte zur Förderung christlicher Theologie*, XIX, 3), 1915, pp. 18 ss. ; O. MICHEL, *Prophet und Märtyrer*, Gütersloh, 1932 ; H. A. FISCHEL, *Prophet and Martyr, The Jewish Quarterly Review*, t. XXXVII, 1947, pp. 265-280 ; 363-386.

messianique. On comprend dès lors la déclaration concernant le don de l'Esprit qui achève le *logion* et en constitue la pointe : « Car ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous ». Le lien entre l'activité des prophètes et le don de l'Esprit est absolument traditionnel. Déjà les membres des antiques bandes prophétiques se considéraient comme saisis à certains moments par l'Esprit de Yahvé et c'est sous son influence qu'ils lançaient des paroles que les auditeurs recueillaient avec ferveur. Parmi les grands prophètes écrivains, un partage s'opère : certains sont très réticents sur ce point, craignant peut-être d'être confondus avec leurs turbulents prédécesseurs ; mais d'autres continuent la tradition. Michée (3, 8) et surtout Ézéchiel insistent sur ce point. Dans le Judaïsme, cette tendance est si forte que le mot Esprit-Saint désigne presque exclusivement le principe qui inspire les prophètes ; les targumim remplacent même dans leurs explications de l'Ancien Testament la formule « Esprit de Yahvé » par « Esprit de prophétie » ou « Esprit-Saint ». Dans l'Apocalypse d'Esdras nous entendons ce dernier supplier Dieu : « Donne-moi ton Esprit-Saint et que j'écrive tout ce qui était dans la Loi » (14, 18) ; on pourrait multiplier les textes [1]. En présentant l'Esprit divin comme principe de la prophétie, Jésus reste donc dans la tradition de l'Ancien Testament et du Judaïsme. Les Apôtres qu'il envoie en mission et qui doivent proclamer l'Évangile du Royaume jusque devant les autorités juives ou païennes, ces Apôtres ne sont pas livrés à leurs seules forces humaines : ils ont reçu l'Esprit-Saint et ils sont doués, comme leur Maître, de l'Esprit de prophétie. Leurs paroles sont douées d'une force divine et c'est pourquoi leur condamnation par les puissants devient une charge écrasante contre ces derniers.

Un dernier point reste à préciser : Marc parle de l'Esprit-Saint tandis que Matthieu préfère la formule « l'Esprit de votre Père ». La première tournure est la plus normale, celle qui correspond, on l'aura noté, à l'usage courant du Judaïsme. Par

1. *Eccli.*, 48, 12 s. 24 ; *Hen. eth.*, 91, 1 ; *Test. L.*, 2, 3 ; *Jub.*, 25, 14 ; 31, 12. Cfr STRACK-BILLERBECK, t. II, p. 129 ; F. NOTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956, pp. 42-43.

contre l'expression de Matthieu est très rare : nous pensons avec Lohmeyer, qu'elle a toutes les chances d'être primitive ; Marc aura adapté en choisissant une expression plus ordinaire. Que signifie la formule « l'Esprit de votre Père » ? On sait la place que tient la révélation du Père dans l'évangile de saint Matthieu : c'est un trait eschatologique que cette révélation par Jésus de la bonté de Dieu qui sauve les hommes et veut en faire ses enfants [1]. Ils ne seront pas abandonnés ; ils sont certains d'être toujours protégés et l'intervention particulière de l'Esprit de Dieu, qui est donc concrètement l'Esprit de leur Père, en est le signe. Ils ne doivent pas se mettre en peine ; ils doivent au contraire avoir confiance en leur Père qui les aidera. La formule de Jésus qui sort délibérément des usages courants laisse entrevoir un ordre : l'Esprit divin est envoyé par le Père à ceux qui souffrent à cause de leur fidélité au Christ et à la mission reçue de lui (cfr *Matth.*, 16, 17).

2. Les formules de saint Luc (12, 11-12 ; 21, 12-19).

Nous pouvons maintenant considérer rapidement les deux recensions de l'évangile de saint Luc. Nous trouvons une première citation dans le discours de mission : « Quand on vous traînera devant les synagogues, les magistrats et les autorités, ne vous mettez pas en peine de la manière dont vous vous défendrez, ni de ce que vous direz, car c'est l'Esprit-Saint qui vous enseignera à l'instant même ce qu'il faudra dire » (12, 11-12). Il s'agit du même *logion* mais on y remarque des adaptations intéressantes : et tout d'abord le mot *livrer* est remplacé par un mot plus courant en grec et qui appartient à la langue de Luc : *εἰσφέρειν*, amener (cfr 5, 18 ; 11, 4) : du même coup c'est l'allusion au Serviteur et au Christ livré qui s'estompe. Le texte perd son caractère sémitique : l'allusion aux synagogues est maintenue mais il n'est plus question de sanhédrins, et les autorités païennes sont nommées *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*, les magistrats et les autorités, plutôt que *ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς*, gouverneurs et rois : le *logion* fait désormais plus directement allusion aux

1. E. Lohmeyer, *Das Vater-unser*, Göttingen, 1946, pp. 18-40.

autorités romaines tandis que, dans la tournure primitive, on visait plutôt les pouvoirs établis en Asie Mineure. Enfin il ne s'agit plus de comparaître devant le tribunal « en témoignage pour eux » mais de se défendre avec l'aide de l'Esprit. Il y a une trace de l'application du *logion* primitif aux chrétiens persécutés par les autorités de l'Empire. Le grand paradoxe apocalyptique fait place à des préoccupations plus simples et plus immédiates. Des chrétiens ont été en fait arrêtés pour leur foi et mis en accusation devant les tribunaux ; ils n'ont pas à trembler et à préparer fiévreusement leur défense, car l'Esprit va les aider.

Il faut aussi remarquer les indices d'une théologie plus affinée du rôle de l'Esprit. Reprenant les formules les plus simples et les plus énergiques de la théologie prophétique, le *logion* primitif disait que l'Esprit parlerait par eux ; Luc précise que l'Esprit leur enseignera ce qu'ils auront à dire : on distingue plus nettement deux stades de l'inspiration. Tous ces détails nous montrent saint Luc préoccupé d'adapter le *logion* primitif aux circonstances concrètes et aux affinements d'une théologie déjà plus nuancée.

Dans le discours apocalyptique, Luc, fidèle au plan de Marc, introduit lui aussi un morceau décrivant l'activité des Apôtres dans cette période qui prépare le jour du Seigneur : « Mais avant toutes ces choses ils porteront la main sur vous, ils vous poursuivront, vous livrant dans les synagogues et les prisons, vous traînant devant les rois et les gouverneurs, à cause de mon nom : ce sera pour vous l'occasion de rendre témoignage (ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον). Mettez-vous bien dans l'esprit que vous n'avez pas à préparer votre défense : moi, je vous donnerai langue et sagesse, à quoi vos adversaires ne pourront ni résister ni répondre. Vous serez livrés par ceux qui vous ont enfantés, par vos amis, et par vos proches, et ils feront mourir certains d'entre vous ; vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Par votre patience, vous posséderez vos âmes » (21, 12-19). Ici encore, on l'aura senti, la construction est moins ferme et le rythme s'efface au bénéfice d'additions qui évoquent les situations où les chrétiens se trouvent engagés dans la seconde moitié du premier siècle. Les *logia* de Luc, en reprenant la parole du Maître

l'adaptent ou l'éclairent en fonction des circonstances : la parole de Jésus conservée par Matthieu et par Marc annonçait des persécutions et les situait dans le cadre de l'eschatologie ; désormais les chrétiens ont fait l'expérience de la persécution et ils relisent le texte ancien avec des yeux nouveaux. Luc ne reprend pas l'addition de Marc concernant la nécessité de prêcher l'Évangile à toutes les nations, mais il considère nettement les déclarations faites devant les juges comme une occasion offerte par Dieu de rendre un témoignage éclatant ; l'idée du témoignage à charge qui tenait la première place chez Matthieu semble avoir disparu : nous sommes proches de l'idée classique du martyre. Par ailleurs la mention de l'Esprit qui était en vedette chez Matthieu est remplacée ici par une référence au Christ lui-même qui donnera aux siens « bouche et sagesse » de telle sorte que l'on ne pourra leur résister. On a souligné déjà que la formule employée ici est d'allure sémitique : peut-être retrouvons-nous ainsi une autre tournure ancienne qui est susceptible, elle aussi, de remonter jusqu'à Jésus lui-même comme C. K. Barrett l'a montré [1] ; mais ceci n'impose nullement la dépendance littéraire du *logion* de Matthieu-Marc par rapport à celui de Luc car trop de traits nous assurent de son ancienneté. Il y aurait plutôt deux expressions assez semblables : la tradition a pu fixer plusieurs approximations de la même doctrine car le Maître devait répéter son enseignement sous des formes diverses. Quoi qu'il en soit, le texte de Luc est précieux car il montre comment le don de l'Esprit de prophétie qui est promis aux chrétiens appelés à proclamer leur foi au Christ, est en fait un don de Sagesse qui leur vient du Christ. Sans qu'il soit fait nommément mention de l'Esprit-Saint un tel passage ne s'explique qu'en fonction de lui ; et cependant c'est un don qui dépend entièrement du Christ. Il est promis à ceux qui sont appelés à témoigner. Le lien qui unit le Christ et l'Esprit est lui aussi un trait du christianisme primitif.

1. C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1947, pp. 130-132.

3. L'Évangile de saint Jean.

L'évangile de saint Jean contient quelques textes fort importants concernant la mission et la nature de l'Esprit. Les critiques modernes les ont opposés aux conceptions des évangiles synoptiques. Selon le schéma hégélien qui n'a pas cessé d'influencer les exégètes libéraux, l'œuvre johannique marquerait le terme d'une évolution nécessaire qui conduisit les enseignements purement eschatologiques de Jésus à la théologie mystique d'une Église désormais installée dans le présent. L'Esprit doit remplacer à jamais Jésus dont on n'ose plus attendre le retour ; l'évangile de Jean et particulièrement les paroles concernant l'Esprit expliquent au croyant comment s'unir personnellement, et dès maintenant, à Dieu. La mystique a supplanté l'eschatologie primitive [1]. En fait cette conception est loin d'être fondée et elle présente plutôt une sorte de caricature. Ici plus qu'ailleurs il faut se défier des théories sommaires et des impressions anciennes ; il ne s'agit d'ailleurs pas de trancher un dilemme entre la concordance entière des quatre évangiles et leur opposition radicale. Nous voudrions essayer de considérer les textes sans autre souci que de comprendre leur véritable portée et d'analyser tous les éléments engagés. Ensuite il sera loisible d'esquisser des solutions plus générales. Nous étudierons ici les textes concernant le don de l'Esprit aux apôtres (*Jo.*, 14, 16-17 ; 14, 16 ; 15, 26-27 ; 16, 5-15 ; 20, 22).

Le Discours après la Cène ne se laisse guère réduire à un genre littéraire usuel [2]. Saint Jean a situé dans ce moment solennel qui suit le dernier repas, un ensemble de déclarations et de conseils réservés aux disciples et qui envisagent leur situation dans

1. G. Stählin, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie,* dans *Zeits. Neutest. Wiss.*, t. XXXIII, 1934, pp. 225-259 ; K. Kundsin, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums, Zeits. Neutest. Wiss.*, t. XXXIII, 1934, pp. 210-215 ; E. Fascher, *Johannes XVI, 32. Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zum Traditionsgedanken des Urchristentums, Zeits. Neutest. Wiss.*, t. XXXIX, 1940, pp. 171-230 ; C. K. Barrett, *The Gospel according to St John,* Londres, 1955, pp. 56 ss.

2. J. Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique. Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel,* Neuchâtel, 1950, pp. 155-170.

le monde après le départ du Maître ; il y a là non seulement le canevas du dernier discours mais encore un ensemble de doctrines que l'Apôtre a voulu placer dans l'éclairage de l'événement décisif de la Croix glorieuse. On pense spontanément au discours de Mission et, de fait, certains dits relèvent nettement de ce genre ; mais ailleurs la perspective s'élargit et ce sont des déclarations qui, de façon propre à saint Jean, exposent les points fondamentaux du Message Chrétien ; on pourrait le rapprocher du discours eschatologique des synoptiques, qui lui aussi se situe à la veille de la Passion et s'adresse aux seuls disciples pour les prémunir ; on peut aussi penser aux paroles de révélation et plus encore, nous le verrons, au kérygme. De toute façon, notons une ressemblance de situation avec les données synoptiques : des deux côtés, les déclarations concernant l'Esprit s'adressent aux disciples qui vont se trouver seuls dans un monde hostile.

1. Dans les textes une formule revient chaque fois : le principe promis s'appelle le *Paraclet;* nous transcrivons ainsi littéralement le mot grec παράκλητος et il est curieux de noter que bien des versions anciennes, la Vulgate notamment, s'étaient déjà refusées à traduire cette formule. Le fait est que le mot semble susceptible de bien des nuances et que la question de son interprétation n'a pas cessé de diviser les exégètes. Rappelons rapidement les données du problème : étymologiquement le mot désigne celui qui est appelé auprès d'un autre et, pratiquement, celui qui doit aider un inculpé à se défendre devant un tribunal. Il s'agira donc tout d'abord d'un avocat qui par ses arguments doit tenter de démontrer au juge l'innocence de son client. Mais comme par ailleurs le prestige et l'autorité d'un puissant qui vient se porter garant de l'inculpé peut influencer la décision du tribunal, on voit se dessiner un autre sens, celui d'intercesseur. Il s'agit moins dès lors de démontrer par de bonnes raisons l'innocence que d'arracher l'inculpé au châtiment imminent par le prestige d'un témoin qui lui accorde son patronage. Il faut noter que, si le sens s'élargit, le mot garde bien souvent une couleur juridique et évoque presque toujours une sorte de jugement [1].

1. BEHM, *art.* παράκλητος dans le *Theol. Wört. z. N. T.*, t. V, pp. 978-812.

Fait curieux, le mot était passé dans le vocabulaire rabbinique en compagnie d'ailleurs d'autres vocables juridiques : on parle de « *Peraqlit* » ou de « *Peraqlitha* ». Il s'applique souvent dans la langue religieuse aux anciens Pères comme Moïse, aux anges ou encore aux bonnes œuvres et aux sacrifices offerts, et qui tous doivent venir appuyer celui qui comparaît devant le tribunal de Dieu. Ainsi dans les *Pirqe Aboth*, 4, 11a, cette parole de R. Éliézer-Ben-Jacob : « Celui qui accomplit un précepte s'acquiert un défenseur et celui qui commet une transgression s'acquiert un accusateur : pénitence et bonnes œuvres sont comme des boucliers en face de la rétribution ». On remarquera le caractère juridique du morceau : il s'agit du jugement de Dieu et des bonnes œuvres qui doivent venir déposer pour l'intéressé et assurer son acquittement et sa récompense. Notons aussi, parce qu'on l'oublie, le caractère objectif de cette déposition : les bonnes œuvres sont des arguments positifs auxquels on prête une voix. C'est dans un sens assez semblable que le mot se retrouve chez Philon, ce théologien juif d'Alexandrie qui forgea une langue dont le christianisme sut souvent se servir. Le mot désigne ici encore celui qui doit emporter une décision favorable au bénéfice de ceux dont il assume la représentation : l'avocat devant la Cour, le plénipotentiaire devant l'empereur, le prêtre devant Dieu ou encore les œuvres de pénitence et de réparation des torts commis [1]. On peut donc conclure : dans le monde grec et dans la littérature juive ou judéo-hellénistique, le mot se présente toujours avec une nuance juridique assez marquée : il s'agit de celui qui se charge d'aider quelqu'un à emporter une décision favorable en présentant les arguments les plus valables devant une autorité constituée. Cependant ce sens juridique n'a pas semblé suffisant à beaucoup d'exégètes qui ont cherché suivant des lignes fort diverses : la tradition patristique s'est orientée, non sans hésitation, vers le sens de consolateur ; Bultmann défend le sens d'aide, d'auxiliaire que favoriseraient des comparaisons avec quelques textes mandéens [2] ; Mowinckel, suivi par Johansson et tout récemment par Behm, s'attache à

1. Cfr Behm, *art. cit.*, pp. 800-801.

2. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1940, 11e éd., pp. 437 ss.

l'idée d'intercession et de médiation en s'appuyant sur certains textes rabbiniques [1] ; et tout un courant anglais, dont les derniers représentants sont Hoskyns et Barrett, préfère se relier au thème de la prédication des Apôtres, cette exhortation (παράκλησις) à la pénitence et au salut [2]. Cependant une tendance nouvelle tend à souligner l'importance de l'élément juridique dans le quatrième évangile et retrouve un sens le plus simple et le plus conforme aux usages du milieu : amorcé par un article de Théo Preiss l'idée a été précisée par le P. Berrouard [3]. Il y a là une perspective qui mériterait de retenir l'attention.

2. Les textes les plus importants concernant le Paraclet se présentent à nous dans un contexte de persécution : *Jo.*, 15, 18 — 16, 15.

15, 18 : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier. 19 : Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien ; mais parce que vous n'êtes pas du monde puisque mon choix vous a tirés du monde, le monde vous hait. 20 : Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi ; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. 21 : Mais tout cela ils vous le feront à cause de mon nom parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. 22 : Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché.

23 : Qui me hait, hait aussi mon Père. 24 : Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de

1. S. Mowinckel, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet*, dans *Zeits. Neutest. Wiss.*, t. XXXII, 1933, pp. 97-130 ; N. Johansson, *Parakletoi.* Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in alt. Religion, im späten Judentum und Urchristentum, Lund, 1940 ; Behm, *art. cit.*

2. E. C. Hoskyns—F. N. Davey, *The Fourth Gospel*, Londres, 1940 ; C. K. Barrett, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*, dans *Journ. Theol. Stud.*, t. I, n. s., 1950, pp. 1-15.

3. Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hommage et Reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth*, Neuchâtel, 1946, pp. 100-118 ; M. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant, Rev. Sc. Phil. Theol.*, t. XXXIII, 1949, pp. 361-389.

péché ; mais maintenant, ils ont vu et ils nous haïssent, moi et mon Père. 25 : Mais c'est pour que s'accomplisse la parole écrite dans la Loi : Ils m'ont haï sans raison. 26 : Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de Vérité qui provient du Père, c'est lui qui me rendra témoignage. 27 : Et vous aussi, vous témoignerez parce que vous êtes avec moi depuis le commencement. 16,1 : Je vous dis cela pour vous préserver du scandale. 2 : On vous exclura des synagogues. Plus, l'heure vient où qui vous tuera croira rendre un culte à Dieu. 3 : Ils en arriveront là parce qu'ils n'ont connu ni mon Père ni moi. 4 : Mais je vous dis cela pour qu'une fois l'heure venue, vous vous rappeliez que je vous l'ai dit. Je ne vous l'ai pas dit dès le commencement parce que j'étais avec vous. 5 : Maintenant je vais à celui qui m'a envoyé et aucun de vous ne me demande : « Où vas-tu ? » 6 : Mais parce que je vous ai dit cela, la tristesse remplit votre cœur. 7 : Pourtant je vous dis la vérité ; il vaut mieux pour vous que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai. 8 : Et quand il viendra, il confondra le monde au sujet du péché, au sujet de la justice et au sujet du jugement : 9 : du péché, parce qu'ils ne croient pas en moi ; 10 : de la justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus ; 11 : du jugement, parce que le Prince de ce monde est jugé. 12 : J'ai encore bien des choses à vous dire mais vous ne pouvez les porter maintenant. 13 : Quand il viendra lui, l'Esprit de Vérité, il vous mènera à la vérité tout entière, car il ne parlera pas de lui-même ; mais tout ce qu'il entendra il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. 14 : Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part. 15 : Tout ce qu'a mon Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : C'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part ».

Il faut remarquer d'abord le caractère particulier de ce morceau : le Christ précise les conditions de la mission des apôtres dans le monde ; comme leur Maître ils seront cruellement persécutés et Jésus présente ces épreuves sur un fond d'eschatologie. Elles prennent leur sens véritable si on les comprend comme des épisodes de la lutte qui oppose le monde et le Christ envoyé de Dieu. C'est dans ce contexte que se situent les déclarations sur le Paraclet ; et un simple coup d'œil sur les autres promesses de 14, 16 et 14, 26 nous montrerait qu'elles aussi s'inscrivent dans le cadre d'une opposition au monde. C'est une

donnée importante que l'on a trop souvent négligée et qui nous rappelle les *logia* synoptiques. Le quatrième évangile parle souvent du *monde* et il emploie cette formule dans des sens divers. Parfois il s'agit de l'univers, ensemble des choses créées et théâtre de l'œuvre de Rédemption (1, 10). Le plus souvent le mot désigne l'humanité et ici encore une distinction s'impose : on peut penser à l'ensemble des hommes qui sont l'objet de l'amour de Dieu et qu'il a voulu sauver en leur donnant son Fils unique (3, 16 ; 12, 47) ; mais le plus souvent l'expression reçoit une nuance nettement péjorative : c'est alors l'ensemble des hommes qui délibérément limitent leur horizon aux choses terrestres (7, 7) et qui ne recherchent que leur propre gloire (5, 44). Ils ont opté contre Dieu et leurs œuvres sont mauvaises (3, 19-21). Cette humanité-là se trouve en fait, quoique sans toujours le savoir, sous la domination du diable (8, 44), qui reçoit lui-même le titre de « Prince de ce monde » (12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11) ; c'est lui qui instigue et conduit la trahison de Judas (13, 2) et de tous les pécheurs, de telle sorte que cette humanité pervertie peut en quelque sorte être identifiée avec celui qui la régit ; dans un certain nombre de textes il est même difficile de faire nettement le partage. « Le monde tout entier gît au pouvoir du mauvais » (*I Jo.*, 5, 19).

Ce monde est nécessairement *opposé au Christ* qui était envoyé pour sauver les hommes de bonne volonté. Ayant refusé Dieu en fait, le monde refusera le Christ et s'acharnera contre lui. Dès les premières pages de l'évangile, le conflit est engagé et les autorités juives cherchent à faire mourir Jésus. Elles y parviendront finalement et ce sera le désastre de la Croix. Après le départ de Jésus, les apôtres resteront seuls pour continuer son œuvre dans un monde hostile ; et il n'est pas étonnant qu'ils y rencontrent une terrible opposition. C'est toujours le même combat, ils n'y peuvent échapper. « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier. Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien, mais parce que vous n'êtes pas du monde puisque mon choix vous a tirés du monde, le monde vous hait. Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront... Mais tout cela ils vous le feront à cause de mon nom

parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé » (15, 18-21). En vertu du choix du Seigneur (15, 16) qui proclamait une décision du Père (17, 6), les apôtres ont été tirés du monde et associés intimement au Christ ; ils seront persécutés comme lui et à cause de lui. Jésus précise qu'ils seront exclus des synagogues (16, 2), subissant cette peine que l'aveugle guéri devait encourir (9, 34 et 22) ; bien plus on les tuera (16, 2) car la haine conduit au meurtre (*I Jo.*, 3, 15) et on le fera en prétendant rendre hommage à Dieu. C'est là une situation inouïe qui pourrait devenir pour les apôtres occasion de scandale (16, 1), et c'est pourquoi Jésus entend les éclairer sur la véritable signification de cette opposition. Il ne se contente pas de les avertir, il tient aussi à les assurer qu'ils abordent le combat avec une puissance supérieure à cet adversaire à première vue si redoutable : et c'est ici que se placent les déclarations concernant l'Esprit.

3. Pour en saisir la portée il faut cependant remarquer un point souvent fort négligé : *cette opposition entre le monde et le Christ est souvent présentée sous la forme d'un procès*. Certes l'événement eschatologique avait toujours été considéré comme un jugement qui achevait une sorte de procès : le Fils de l'Homme de Daniel descend pour juger les pécheurs qui dominaient la terre et cette conception se retrouve dans les évangiles synoptiques (*Matth.*, 24). Mais cet aspect est singulièrement accentué dans l'évangile de saint Jean et on est d'autant plus étonné de constater combien les commentateurs l'ont négligé au bénéfice de certains traits mystiques. La considération du vocabulaire juridique, si abondant dans tout l'évangile, aurait cependant dû suffire à fixer l'attention. Nous allons nous y attacher un instant.

Pour saint Jean, comme pour les autres écrivains du Nouveau Testament, les hommes sont pécheurs (1, 29) et menacés par la colère de Dieu qui signifie condamnation et mort (3, 36). Les Juifs qui espèrent le salut mettent leur espoir en Moïse (5, 45) qui défendra devant le tribunal de Dieu ceux qui, appartenant au Peuple élu, se seront appliqués à pratiquer la Loi qu'il leur a léguée (7, 19). De là cette confiance absolue en Moïse et la Loi qu'affichent les pharisiens (9, 28-29). Cependant, selon le dessein de Dieu, ce ne sont là que des moyens de préparer l'intervention

de Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme pour sauver les hommes. En principe, la mission de Jésus est de sauver : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que quiconque qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui. Qui croit en lui n'est pas jugé (condamné)... » (3, 16-18). Jésus est revenu plusieurs fois sur ce point, ce qui correspond parfaitement à l'enseignement des synoptiques (8, 15 ; 12, 47) Jésus est le Sauveur du monde (4, 42 ; *Lc.*, 19, 10), celui qui lève le péché du monde (1, 29). C'est là sa tâche essentielle et il doit l'annoncer aux hommes, se faire reconnaître comme le Fils de Dieu et le Messie auquel il faut donner sans réserve sa foi pour être sauvé (20, 30-31). Et c'est pourquoi il doit parler, révéler aux hommes les desseins de Dieu et les amener ainsi à croire et à échapper à la colère qui vient (3, 36). Il n'y a pas d'autre issue : « Qui croit au Fils a la vie éternelle ; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie ; la colère de Dieu pèse sur lui » (3, 36). Jusqu'ici donc nous avons noté l'existence d'un procès du monde cité à comparaître devant Dieu et le rôle du Christ était d'arracher les hommes pécheurs au châtiment qui les menaçait. Mais, en fait, les Juifs, loin de reconnaître le Christ, s'opposeront à lui ; au lieu d'accepter son enseignement ils vont, à leur tour, lui intenter un procès qui s'achèvera par la condamnation à la mort de la Croix. Et dès lors les déclarations de Jésus apparaissent comme une sorte de défense contre le monde. Par une sorte de macabre paradoxe les accusés se mettent à juger celui qui seul pouvait les sauver.

C'est dans cette lumière qu'il faut lire les chapitres 7-12 qui pour une bonne part sont du ressort de la controverse juridique. Jésus présente des *témoignages :* certes l'expression peut désigner le fait d'apporter des lumières sur certains faits dont on a une connaissance directe ; ainsi cette déclaration à Nicodème : « Nous parlons de ce que nous savons, et nous attestons (μαρτυροῦμεν) ce que nous avons vu, mais vous n'acceptez pas notre témoignage » (3, 11). Mais dans la plupart des cas il s'agit du témoignage porté en vue de démontrer la justice d'une cause ; citons au moins un texte : « Les pharisiens lui dirent : Tu te rends

témoignage, ton témoignage ne vaut pas. Jésus leur répondit : Oui, je me rends témoignage à moi-même, et cependant mon témoignage vaut, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais... Vous, vous jugez selon la chair ; moi je ne juge personne ; ou, si je juge quelqu'un, mon jugement est valable, parce que je ne suis pas seul : il y a moi et celui qui m'a envoyé. Or il est écrit dans votre Loi que de deux personnes le témoignage vaut. Je me rends témoignage à moi-même, mais pour moi témoigne aussi le Père qui m'a envoyé » (8, 13-18). On ne contestera pas la nuance nettement juridique de ce morceau. Jésus est envoyé du Père et en vertu de cette délégation, il peut porter un témoignage d'un caractère très spécial, mais que les Juifs refusent, à tort, d'accepter. Jésus peut citer en sa faveur non seulement son enseignement « que ceux qui font la volonté de Dieu reconnaissent comme issu de Dieu » (7, 17), mais ses œuvres, ses miracles, qui sont des signes que Dieu agit avec lui (5, 31 ss.). C'est ce qu'il rappelle encore aux disciples en 15, 22-25. Jésus peut également citer ce grand témoignage du Père que constitue l'Ancien Testament : et non seulement Jean-Baptiste (5, 33-35 ; 1, 7. 15), mais Abraham (8, 56), Isaïe (12, 41), et surtout Moïse. Les Juifs comptaient sur lui comme sur un puissant intercesseur devant le tribunal, mais il est lui-même orienté vers Jésus, et dès lors il deviendra l'accusateur de ceux qui n'auront pas été fidèles à son véritable message (5, 45).

Cependant les Juifs refuseront de recevoir le témoignage de Jésus : ils vont l'accuser de violer la Loi en n'observant pas le repos sacré du sabbat (5, 10 ss ; 9, 14-16, 24) ; ils lui reprochent surtout de s'attribuer un rôle proprement messianique et des prérogatives divines (5, 19 ss ; 7, 25 ss ; 10, 10-21). A leurs yeux Jésus est possédé du démon et blasphémateur (8, 48 ; 10, 31-34). Leur siège est fait et sans même avoir attention aux faits ou aux déclarations de l'accusé (7, 47-53), ils cherchent à l'arrêter (7, 30. 32. 44 ; 10, 39 ; 11, 57) pour le faire mourir (5, 18 ; 7 1. 19. 25 ; 8, 37 ; 11, 53). Finalement ils parviendront à l'atteindre et l'ayant jugé digne de mort, ils le feront crucifier. Le procès humain s'achève par la condamnation définitive de Jésus. Au point de vue du monde l'affaire est gagnée, c'est la victoire.

Cependant les mêmes événements ont, en fait, une tout autre signification : les Juifs en rejetant et en condamnant l'envoyé authentique de Dieu ont eux-mêmes supprimé leur seule chance authentique d'échapper au jugement et à la condamnation. En refusant le salut par Jésus-Christ, ils signaient en quelque sorte eux-mêmes leur condamnation : « Qui croit en lui (Jésus-Christ) n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu » (3, 18). Bien plus, la Croix qui consommait aux yeux du monde la défaite de Jésus, est devenue par la volonté du Père, instrument de la victoire et de la glorification, le moyen de passer de ce monde au Père (13, 1); elle fonde définitivement l'empire de Jésus et le constitue simultanément Juge suprême (5, 22-23). Saint Jean aime opposer ainsi les deux perspectives : l'ordre de ce monde qui est celui de l'apparence et de l'erreur, celui du Christ qui échappe au regard humain mais qui est celui de la vérité, celui qui se fonde sur Dieu.

C'est à ce niveau qu'il faut placer le grand texte concernant les épreuves que les apôtres auront à supporter après le départ de Jésus. Eux aussi seront entraînés dans un procès. L'opposition acharnée prétendra s'appuyer sur des motifs religieux comme elle le fit contre Jésus lui-même (16, 2). Ces violences et cette argumentation pourraient devenir pour eux, s'ils restaient livrés à eux-mêmes, une raison de scandale (16, 1) ; l'expression rejoint un usage assez fréquent dans les évangiles synoptiques : la Passion de Jésus devait être pour les siens un scandale (*Matth.*, 26, 31), et il faut un secours divin pour y échapper (*Matth.*, 11, 6). De même encore les épreuves des disciples dans cette époque bouleversée qui précédera la Parousie du Fils de l'Homme seront une occasion de scandale : « Alors on vous livrera aux tourments, on vous fera mourir, et vous serez en butte à la haine de tous les peuples à cause de mon nom. Alors aussi beaucoup achopperont (σκανδαλισθήσονται) » (*Matth.*, 24, 9-10 ; 13, 21). Nous retrouvons ici, sous une forme plus primitive, les paroles de Jésus citées par Jean. L'opposition redoutable des autorités juives, et du monde, pourrait amener les apôtres à douter : ne faut-il pas se rallier à cet ordre humain qui apparaît comme si puissant et qui s'appuie même sur des raisons religieuses ? Faut-il rester fidèles à quelqu'un qui a été vaincu par le monde ? Dans ce

procès qui oppose le monde et le Christ, pour qui faut-il trancher ?
C'est ici que se place l'activité de l'Esprit-Paraclet.

4. La première déclaration présente le Paraclet comme exerçant une activité de témoin : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de Vérité qui provient du Père, c'est lui qui me rendra témoignage. Et vous aussi, vous témoignerez parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » (15, 26-27). Ainsi donc la fonction du Paraclet est de témoigner en faveur du Christ devant la conscience des apôtres ; ceux-ci de leur côté, s'appuyant sur ce témoignage, pourront témoigner face au monde. Certes il s'agit d'une révélation qui doit découvrir aux apôtres un ordre de valeurs qui échappe aux regards et à l'intelligence des hommes ; le Paraclet est l'Esprit de Vérité qui vient du Père et qui découvre les choses célestes ou véritables. Mais cette déclaration prend sa place dans le cours d'un procès : tout comme Jésus avait rendu témoignage devant les hommes, ainsi l'Esprit continue son rôle. Il participe au débat et montre aux apôtres, qui humainement pourraient hésiter, la vérité entière concernant le Christ apparemment vaincu par le monde. A leur tour ces apôtres paraîtront devant le monde, leur prédication s'appuiera sur le témoignage de l'Esprit et n'aura son sens qu'en fonction de lui ; ils seront non seulement des porteurs de vérité, des révélateurs qui découvriront ce qu'est véritablement le Christ, mais ils seront des témoins contre le monde. Cette interprétation qui accentue l'aspect juridique est confirmée non seulement par l'usage le plus fréquent du mot témoigner dans notre évangile, mais encore par la déclaration de 16, 5-11, qui est beaucoup plus nette.

5. « Je vous dis la vérité; il vaut mieux pour vous que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai. Et quand il viendra, il confondra (ἐλέγξει) le monde au sujet du péché, au sujet de la justice, et au sujet du jugement ; du péché, parce qu'ils ne croient pas en moi ; de la justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus ; du jugement parce que le Prince de ce monde est jugé » (16, 7-11). L'activité du Paraclet est caractérisée ici par le verbe « ἐλέγχειν » qui signifie « couvrir de honte » et dès lors aussi « blâmer ». Mais il s'emploie surtout dans la

langue du droit où il désigne le fait de confondre un accusé en exposant ses crimes au grand jour. C'est donc l'œuvre du témoin à charge ou de l'Avocat Général. Remarquons que quelle que soit la nuance choisie, il s'agit d'un acte nettement défavorable à l'inculpé. L'expression était connue des traducteurs grecs de l'Ancien Testament et appartient donc à la langue du milieu où s'épanouit le christianisme primitif : elle désigne généralement l'usage, emprunté pour une part au Judaïsme, de la correction fraternelle (*Matth.*, 18, 15 ; *I Tim.*, 5, 20 ; *Tit.*, 1, 13 ; 2, 15) ; c'était aussi un usage salutaire d'écarter les équivoques et d'amener les païens à prendre nettement conscience de leur culpabilité. Dans la première épître aux Corinthiens, saint Paul décrit une scène de ce genre : « Si, alors que tous prophétisent, il entre un infidèle ou un non-initié, le voilà mis en cause (ἐλέγχεται) par tous, jugé par tous ; les secrets de son cœur se trouvent dévoilés. Alors se prosternant la face contre terre, il adorera Dieu en proclamant que Dieu est vraiment parmi vous » (*I Cor.*, 14, 24-25). Notons qu'il s'agit d'une activité liée ici au charisme de prophétie, qui implique donc une présence de l'Esprit ; elle consiste à révéler les secrets des cœurs ou les mobiles les plus profonds qui déterminent le comportement du nouveau venu ; cette claire vue permet de stigmatiser des vices et de le juger ; cependant l'intéressé est amené du même coup à reconnaître la réalité de l'intervention divine et à se convertir (cfr *Eph.*, 5, 10-14). Mais il est un usage plus primitif du thème : dans le Judaïsme, c'était la Loi qui devait ainsi confondre les pécheurs et plaider contre eux ; saint Jacques est un témoin de cet usage : « Si vous faites acception de personnes, vous commettez le péché, et la Loi vous met en accusation comme pécheurs » (*Jac.*, 2, 9). Il ne s'agit plus ici d'amener le pécheur à la conversion en lui montrant la véritable portée de ses œuvres, mais de proclamer sa culpabilité et d'emporter la condamnation. Dans une perspective eschatologique ce rôle est réservé au Messie, souverain Juge. C'est le sens d'un texte du *Livre d'Hénoch* cité par l'épître de saint Jude : « Le voici venu, le Seigneur, avec ses saintes myriades pour exercer son jugement sur tous et confondre (ἐλέγξαι) les impies... » (*Jud.*, 14-15). Il ne s'agit pas ici

d'amener un coupable à reconnaître sa faute et à changer son comportement, mais uniquement de le confondre en proclamant sa culpabilité : le sens est tout proche de condamnation.

C'est le sens que nous allons retrouver dans le quatrième évangile : Jésus peut mettre les Juifs au défi de le convaincre de péché (8, 46) ; par contre les pécheurs refusent de l'accueillir parce qu'ils craignent que leurs œuvres mauvaises ne soient stigmatisées et condamnées (3, 20). Il n'est pas question ici d'une éventuelle conversion. Telle sera aussi l'activité de l'Esprit : il doit mettre le monde en accusation et démontrer de façon éclatante sa culpabilité. L'Esprit va tout d'abord mettre en lumière, démontrer l'état de *péché* dans lequel le monde s'est établi définitivement en refusant de reconnaître Jésus comme le Fils envoyé par le Père en vue du salut. C'est d'ailleurs ce que Jésus vient de noter : « Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché ». Le fait d'avoir méprisé la parole de Jésus qui proclamait le salut par la foi en lui comme envoyé du Père, est sans excuse ; ils sont condamnés. Et cela d'autant plus qu'ils ont vu les œuvres accomplies par Jésus qui auraient dû les amener à écouter sa parole comme celle d'un envoyé de Dieu. « Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant, ils ont vu et ils nous haïssent, moi et mon Père » (15, 24). Ces déclarations font écho à tout l'enseignement du Maître au cours de sa vie : aux pharisiens qui, témoins de la guérison de l'aveugle de naissance, refusent de voir et prétendent se contenter de Moïse (9, 29), Jésus avait répondu : « Si vous étiez des aveugles vous seriez sans péché, mais vous dites : Nous voyons. Votre péché demeure » (9, 41). Et plus nettement encore dans la controverse : « Je m'en vais et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché. Où je vais vous ne pourrez venir… Je vous ai dit que vous mourrez dans vos péchés : oui, si vous ne croyez pas que Je suis, vous mourrez dans vos péchés » (8, 21. 24). Ce dernier texte est extrêmement intéressant pour nous : le péché du monde c'est l'incrédulité, le refus de reconnaître la condition divine de Jésus. Leur incrédulité entraîne leur réprobation, ils mourront dans leur péché car ils seront à jamais séparés du Sauveur qui va pas-

ser, avec les siens, dans un autre monde. L'Esprit ne fera donc que continuer à faire ce que Jésus a fait, dénoncer le péché du monde, le refus d'accueillir l'envoyé de Dieu porteur du salut.

Mais ce premier point sera démontré de façon péremptoire par la révélation de la *justice* du Christ : « Il confondra le monde au sujet de la justice parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus » (16, 10). La preuve décisive de l'erreur commise, c'est la condition actuelle de Jésus : condamné et crucifié par les hommes à cause de ses prétentions religieuses, il a été accueilli et glorifié par Dieu, il est passé auprès du Père. L'exaltation consécutive à la Croix est le signe indiscutable de la justice de Jésus méconnue par le monde. Il s'agit de la justice de sa cause et plus encore de sa sainteté morale : Jésus est le Saint et le Juste par excellence. Cette sainteté qui devait normalement le rapprocher de Dieu explique que le Père l'ait pris avec lui. Certes les croyants sont seuls, et en un sens eux aussi ne voient plus actuellement le Seigneur ; mais lorsqu'ils comprendront, avec l'aide de l'Esprit, la portée de cette disparition, ils se réjouiront et seront dans la confiance (16, 7. 16 ss.) L'exaltation du Christ est le signe de sa victoire et un gage d'espérance pour les siens. Bien mieux, c'est la condition de l'envoi de l'Esprit et de cette possibilité qui leur sera donnée de voir les choses avec des yeux nouveaux (16, 7). Nous y reviendrons bientôt.

Parallèlement l'Esprit leur découvrira un autre aspect qui achèvera de démontrer l'erreur du monde et de le confondre : *le Prince de ce monde est déjà jugé* (16, 11). C'est le pendant normal de la victoire de la Croix et Jésus l'avait annoncé lorsque, entrant à Jérusalem et ayant connu l'angoisse de la mort, il avait accepté d'accomplir entièrement le dessein du Père (12, 23-27) ; une voix divine avait répondu en annonçant sa glorification et Jésus avait enchaîné : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; c'est maintenant que le Prince de ce monde va être jeté bas, et moi, élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (12, 31, 32). Ainsi la Croix qui était la victoire du monde et de son prince est aussi, et en vérité, sa défaite radicale. Le Christ est élevé par la Croix dans les cieux et va exercer un pouvoir spirituel très large et très puissant. Mais ce fait échappe encore aux regards : il sera découvert par l'Esprit aux croyants.

Ces trois aspects de la mise en demeure proclamée par l'Esprit sont évidemment coordonnés : le monde et son Prince avaient semblé l'emporter à jamais et les persécutions contre les disciples semblaient confirmer leur puissance invincible. Mais en réalité il en est tout autrement et c'est le Christ qui l'emporte de façon merveilleuse et définitive, tandis que le Prince de ce monde est déjà jugé et le péché du monde incrédule démontré. En fait, c'est la glorieuse Ascension du Christ auprès du Père par delà la Croix qui est l'objet principal de l'affirmation ; les autres ne sont que la conséquence inéluctable de ce fait. Mais celui-ci reste caché, la prétention du monde demeure et il persécute les disciples ; ceux-ci livrés à eux-mêmes auraient pu hésiter et échapper : mais le Christ ne les abandonne pas ; ils reçoivent l'Esprit qui leur découvre la victoire du Christ et les prémunit contre toute tentation. On comprend dès lors la première fonction de l'Esprit : il intervient dans le procès et stigmatise le monde pervers et menaçant, en découvrant aux disciples la justice de leur Maître. C'est pourquoi il apparaît comme le Paraclet, l'avocat qui plaide la cause du Christ et qui réduit à néant les prétentions de l'adversaire. Certes cette fonction est destinée à réconforter les disciples et on comprend aisément les sens d'aide et de consolateur que la tradition chrétienne a donnés à ce titre, mais il est important de bien conserver au thème sa signification première. Tout comme dans *I Jo.* 2, 1, Jésus est le Paraclet, l'avocat et le défenseur des chrétiens devant le Tribunal de Dieu, ici l'Esprit est le Paraclet, avocat et défenseur du Christ, de la justice du Christ devant la conscience des disciples restés seuls en ce monde et tentés de reconnaître son bon droit avec sa puissance. Par ailleurs cette démonstration du Paraclet qui s'adressait aux disciples deviendra aussi la matière de leur prédication : comme les vv. 15, 25-26 l'indiquaient, il y a continuité entre le témoignage rendu par l'Esprit aux disciples et celui que ceux-ci proclament face au monde. Ils seront les accusateurs du monde pécheur en même temps que les prédicateurs du salut. Certes comme Jésus et en relation avec lui, ils sont d'abord des porteurs du salut, mais en fait leur prédication, qui affirmera la qualité divine et la puissance rédemptrice de Jésus glorifié, sera aussi et en même temps une

accusation terrible contre le monde. Et notons-le, dans la pensée de saint Jean, le monde comme tel ne se convertira pas ; ayant refusé le Christ il ne peut recevoir l'Esprit, il ne peut rien saisir des événements du salut. L'Évangile parle de « l'Esprit de Vérité que le monde ne peut recevoir parce qu'il ne le voit pas ni ne le connaît » (14, 17). Seuls le reconnaissent ceux qui déjà étaient en route vers la lumière (3, 19-21). Nous rejoignons ici le thème de saint Matthieu qui parle de la comparution des apôtres devant les autorités comme d'un « témoignage pour eux et pour les nations », nous rejoignons cette sagesse irrésistible dont parle saint Luc. Prêcher le salut dans le Christ, c'était du même coup mettre le monde en question comme il apparaît dans les formes les plus anciennes du kérygme chrétien (*Act.*, 2, 22ss ; 3, 14ss ; *I Thess.*, 1, 9-10 ; *Rom.*, 1, 18-32). Les apôtres sont aussi des juges (*Matth.*, 19, 28 ; *Lc.*, 22, 30 ; *I Cor.*, 6, 2 ; *II Cor.*, 2, 15-16). Jean reste très proche de la conception des évangiles synoptiques, encore que l'ampleur de sa pensée ait transformé assez bien la forme primitive.

La première activité de l'Esprit s'inscrit donc dans le cadre du conflit, ou mieux du procès qui oppose le Christ et le monde. Il s'adresse tout d'abord à la conscience des disciples qui se trouvaient seuls et livrés aux attaques du monde impie. Il démontre la justice du Christ et du même coup confond irrémédiablement le monde du péché. Son activité est d'ordre judiciaire et c'est ce qu'exprime le vieux titre de Paraclet qui ne s'explique qu'en fonction d'une conception juive et eschatologique. Par ailleurs c'est un aspect capital du témoignage apostolique que la mise en question du monde par une prédication guidée par l'Esprit. Les apôtres rediront avec autorité et puissance la démonstration qui leur fut adressée. Ces remarques permettent de souligner la teneur très traditionnelle du donné johannique.

6. Cependant, on l'aura remarqué, cette mise en accusation du monde devant les apôtres et sa promulgation par eux consistent essentiellement dans la découverte des qualités et prérogatives du Christ. C'est pourquoi, en fait, la fonction de l'Esprit est surtout positive, et nous allons la voir décrite comme un enseignement et une révélation.

Dans le discours après la Cène, le Paraclet porte les titres d'Esprit-Saint et d'Esprit de Vérité. En 14, 26 il s'agit de l'Esprit-Saint qui doit enseigner et « rappeler » : c'est donc l'usage traditionnel juif qui aime nommer ainsi l'Esprit de prophétie, cette force divine qui permet de saisir certaines vérités qui échappent aux prises de l'homme, et cela en fonction d'une prédication destinée aux élus. Dans les autres passages Jean préfère la formule « Esprit de Vérité » (14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13), et ce titre est lié lui aussi à une activité d'enseignement : « Il vous enseignera toute vérité » (16, 13).

Cette formule n'est pas absolument originale et on en retrouve la trace dans les usages du Judaïsme. Un passage du *Testament de Judas*, un écrit juif un peu antérieur à l'époque du Nouveau Testament, est intéressant : « Sachez donc, mes enfants, que deux esprits occupent l'homme : celui de vérité et celui d'erreur et au milieu est la compréhension de l'intelligence qui penche où elle veut. Et tant ce qui est de la vérité que ce qui est de l'erreur est écrit sur la poitrine de l'homme. Et le Seigneur connaît chaque chose. Et il n'y a pas de temps où les œuvres de l'homme puissent lui être cachées, car elles sont inscrites sur les os de la poitrine devant le Seigneur. Et l'esprit de vérité témoigne et accuse de tout et le pécheur est enflammé dans son cœur et ne peut lever la tête vers son juge » (*Test. J.*, 20, 1). Nous retrouvons ici un ensemble de traits qui appartiennent au vocabulaire johannique : l'opposition esprit de vérité et esprit d'erreur est liée à un cadre juridique : il y a un procès qui se joue à deux niveaux, devant Dieu et dans le cœur de l'homme ; le mal aurait tendance à rester caché mais rien n'échappe à Dieu et par ailleurs dans le cœur de l'homme, l'esprit de vérité mène l'accusation : il témoigne et accuse avec une sécurité entière et le pécheur démasqué ne sait comment échapper. Il y avait donc dans le milieu juif certaines manières de parler qui ont pu sembler commodes pour transmettre le message chrétien. Cependant, notons aussi les différences : l'Esprit de Vérité dans saint Jean apparaît surtout comme un maître de doctrine tandis que dans le texte cité il s'agissait plus d'une conception morale que l'homme devait choisir et en fonction de laquelle il est jugé. Il s'agissait sans doute de la Loi

tandis que dans saint Jean il s'agit d'une intervention de l'Esprit qui « doit enseigner toute vérité » (16, 13).

Cette déclaration nous met donc sur la voie : il faut partir de la conception johannique de la vérité. Il ne s'agit pas de la fidélité à une parole donnée, comme il arrive souvent dans la tradition juive, mais d'un sens qui se rapproche davantage des usages grecs. Tout l'Évangile de Jean est traversé par une grande opposition entre deux ordres, celui de ce monde et celui du monde futur, voulu et réalisé par Dieu. S'attacher à ce monde, ne vivre que selon ses vues et ses objectifs, mettre sa confiance en lui c'est une terrible illusion, une erreur et un mensonge. Le monde présent est dans les ténèbres (3, 19-21) et il s'y complaît. Il est d'ailleurs sans le savoir sous la domination du diable, menteur et père de mensonge, celui qui n'a pas su se maintenir dans la vérité (8, 44). Le monde à cause de sa faiblesse et de son caractère précaire ne peut que créer de l'illusion et de l'erreur. Jésus dira nettement aux pharisiens qu'ils sont des aveugles (9, 39-41). Par contre la lumière ou la vérité sont liées à Jésus-Christ qui est l'envoyé de Dieu. Le monde de Dieu, celui où Jésus-Christ veut introduire ceux qui croiront en lui est vrai : il offre vraiment ce qu'il promet : la vie éternelle ; et puis surtout il découvre la véritable signification de toutes choses dans leurs relations avec Dieu. Connaître la vérité c'est connaître ce qui est vraiment et ce qui sera toujours. L'homme livré à lui-même ne le peut pas, mais Jésus est venu pour le lui révéler. Il n'est pas possible d'analyser ici ce thème si important (8, 12. 31 ss ; 9, 5 ; 12, 35-36 ; 1, 9. 14. 17). Jésus a défini sa mission comme un témoignage rendu à la vérité et auquel répondront ceux qui sont de la vérité (18, 37). Bien plus il s'est défini lui-même comme étant « la Voie, la Vérité et la Vie » (14, 6), en d'autres termes, celui qui vient nous libérer du péché et nous offrir le véritable moyen de vivre éternellement en atteignant vraiment le Père. La vérité en ce sens c'est de connaître le Christ, la Parole incarnée et tout le reste en fonction de lui [1].

C'est ici qu'intervient l'activité de l'Esprit qui nous apparaîtra comme absolument complémentaire de l'œuvre de Jésus.

1. F. BÜCHSEL, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, Gütersloh, 1911 ; R. BULTMANN, *art. ἀλήθεια, Theol. Wört. z. N. T.*, t. I, pp. 245-249.

Et tout d'abord : « Il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part. Tout ce qu'a mon Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : C'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (16, 13-15). Cette déclaration solennelle explique toute la portée véritable du rôle de l'Esprit : nous savions déjà qu'il devait rendre témoignage au Christ et que c'est en fonction de lui que les apôtres à leur tour rendraient témoignage au monde (15, 26-27). Or c'est la condition du témoin de ne pas apporter sa propre théorie et de ne pas chercher dès lors sa propre gloire : dans le quatrième évangile, le témoin est normalement un envoyé qui parle avec autorité au nom de celui qui l'a envoyé. On reprend ici la doctrine traditionnelle du prophète que le Deutéronome exposait en ces termes : « Je leur susciterai un prophète... je mettrai dans sa bouche mes paroles, et il leur dira tout ce que je prescrirai. Si un homme n'écoute pas mes paroles que ce prophète aura prononcées en mon nom, alors c'est moi-même qui en demanderai compte à cet homme. Mais si ce prophète a l'audace de dire en mon nom une chose que je n'ai pas prescrite...il mourra » (18, 18-20). La notion de témoin ajoute en plus de l'aspect juridique le fait d'une connaissance directe et comme par vision de l'objet présenté (3, 11). C'est ainsi que Jésus s'est présenté : il a insisté sur le fait que sa doctrine n'était pas de lui mais de celui qui l'avait envoyé : « Je ne fais rien de moi-même mais je dis cela même que le Père m'a enseigné. Celui qui m'a envoyé est avec moi » (8, 28 ; 7, 16 ; 14, 10. 24). Ainsi en sera-t-il de l'Esprit : il redira ce qu'il a entendu, ce qu'il recevra de Jésus qui est lui-même uni au Père et n'agit qu'en communion parfaite avec lui. C'est pourquoi il y aura concordance et harmonie parfaite entre l'enseignement de l'Esprit et celui de Jésus envoyé par le Père.

Certes il est dit qu'il annoncera aux disciples, et par eux aux hommes, les choses à venir. Et Jésus vient de dire qu'il y a encore bien des choses à dire et qu'ils ne peuvent porter actuellement. L'enseignement de l'Esprit, en un sens, portera sur les réalités eschatologiques et sur ce qui échappe encore aux disciples. Mais ces déclarations doivent être comprises en fonction de l'Évangile

tout entier. Ailleurs il est dit que tout a été révélé aux disciples : « Je vous ai appelés amis parce que tout ce que j'ai appris de mon Père je vous l'ai fait connaître » (15, 15). La contradiction n'est qu'apparente : en fait tout l'ordre eschatologique est lié à Jésus, à sa personne et à son enseignement. L'Esprit qui est envoyé par Jésus n'a pas d'autre mission que d'amener les disciples à l'intelligence véritable et profonde de ce qu'ils ont déjà reçu. L'Esprit n'est pas envoyé pour révéler des choses nouvelles mais pour découvrir la vraie signification du Christ et des biens qu'il apporte aux siens.

C'est ce qui est bien marqué dans une déclaration : « Je vous ai dit ces choses quand je demeurais avec vous. Mais c'est le Paraclet, l'Esprit de Vérité qu'enverra mon Père en mon nom, qui vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit ». Le verbe rappeler (ὑπομιμνήσκειν) peut évidemment signifier le fait de remettre en mémoire un détail oublié et c'est le sens que, à la suite de saint Thomas, le P. Lagrange semble avoir donné à notre *logion* : « remettre en mémoire ». Cependant le verbe peut aussi signifier plus largement « avertir » « suggérer » [1]. En fait, le parallélisme avec «enseigner »nous permet de conclure que l'Esprit ne se bornera pas à soutenir les mémoires défaillantes mais surtout permettra l'intelligence exacte, en profondeur, de gestes et de paroles qui avaient d'abord paru négligeables ou incompréhensibles. Pour comprendre Jésus, il faut dépasser les modes de connaissance purement humains ; il faut le don de son Esprit. C'est ce qui paraît dans divers passages de l'Évangile où Jean lui-même note le fait d'une « souvenance » inspirée par l'Esprit (2, 25 ; 12, 16 ; 19, 36 ; 7, 39). C'est tout l'évangile qui doit être lu en tenant compte de cette donnée capitale. Plus que les autres c'est un évangile « spirituel » comme disait Clément d'Alexandrie ; les événements y sont présentés selon toutes leurs dimensions.

L'Esprit est donc donné aux apôtres pour leur rendre possible l'intelligence du Christ et par lui du Père. Il n'ajoutera rien à ce que fut et dit le Verbe fait chair, mais il ne cessera d'en découvrir le sens et la richesse. C'est un don accordé à l'Église et aux apôtres qui en constituent ici-bas la structure ; c'est aussi une promesse

1 MICHEL, *art.* *μιμνήσκομαι*, *Theol. Wört. z. N. T.*, t. IV, pp. 678-687.

qui vaut pour chaque disciple fidèle qui, accomplissant les commandements de Jésus, lui témoignera son amour. L'Esprit authentique vient de Jésus et conduit vers lui : Jean exclut du même coup les prétentions des faux spirituels qui, s'appuyant sur des phénomènes extatiques ou autres, voudraient introduire de nouvelles données hétérogènes. Il n'y a aucune place pour un troisième règne de l'Esprit. « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout Esprit mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu car beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde. A ceci reconnaissez l'Esprit de Dieu : toute chair qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu ; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; c'est là l'esprit de l'Antéchrist » (*I Jo.*, 4, 1-3).

7. Il nous reste une dernière opération à faire mais qui est capitale : nos textes nous ont entretenus de l'activité de l'Esprit, mais du même coup ils nous découvraient des horizons prodigieux concernant sa nature et son mode d'insertion dans ceux qui le reçoivent. Et d'une part il y a là des indications très nettes concernant son caractère personnel. Il est trop clair que le titre de Paraclet nous engage à le considérer comme une personne déterminée qui intervient et dont l'activité est mise en relation avec celle du Christ. Jésus parle d'un « autre Paraclet » (14, 16) et nous avons vu qu'il continue et accentue auprès des disciples le rôle que Jésus avair assumé ici-bas. Par ailleurs il entretient avec le Fils des relations qui n'ont de modèle que dans celles qui unissent le Fils au Père (16, 12-15). L'Esprit provient du Père (ἐκπορεύεται, 15, 26), il est envoyé par lui (14, 26) tout comme le Fils (4, 34 ; 5, 30 ; 6, 38 ; 9, 4 ; 15, 21) ; mais en même temps il est envoyé par le Christ lui-même (15, 26 ; 16, 7), et la mission par le Père est toujours mise en relation avec le Christ glorifié : c'est sur la prière du Christ qu'il est donné (14, 16) ; il est envoyé en son nom (14, 26), et par contre Jésus l'envoie d'auprès du Père (15, 26). Évidemment ces expressions visent tout d'abord l'activité de l'Esprit ; c'est du fait de la mission qu'il tient l'autorité et les pouvoirs qui caractérisent son activité en ce monde. Et ces biens sont mis en relation avec l'exaltation ; c'est parce que Jésus est auprès du Père qu'il peut envoyer l'Esprit : « Je vous dis la vérité ; il vaut mieux pour vous que je parte ; car si je

ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous » (16, 7). C'est en ce sens aussi qu'il faudra comprendre la fameuse formule de 14, 28 : « Vous m'avez entendu ; je vous l'ai dit : je m'en vais et reviendrai vers vous. Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père, parce que le Père est plus grand que moi ». Il s'agit évidemment du Christ qui doit passer de ce monde au Père et être glorifié par lui ; les disciples seront les bénéficiaires de cette exaltation qui doit permettre le mystérieux retour de Jésus, leur propre découverte du Christ par l'Esprit. Mais il n'en est pas moins vrai que tous nos textes qui décrivent des activités de l'Esprit en union avec le Père et le Fils supposent une union beaucoup plus profonde : tout comme la parfaite concordance de Jésus avec celui qui l'a envoyé provient en dernière analyse de ce qu'il est le Fils éternel, ainsi tout suggère que l'Esprit est lui aussi une personne divine qui est dans une relation absolument unique vis-à-vis et du Père et du Fils. Ce fut la tâche de l'Église éclairée par l'Esprit de mieux le saisir avec le temps. Si ces aspects ne sont pas mis en vedette par l'évangile qui s'applique comme souvent à indiquer les modalités de l'activité divine, ils sont assez nets pour que l'on n'ait pas le droit de les négliger [1].

Par ailleurs nos textes nous laissent entrevoir que le fait d'entrer en contact avec l'Esprit implique plus qu'une simple illumination des fidèles : « Vous le connaissez parce qu'il demeure avec vous et qu'il est en vous » (14, 17). Certes ce texte affirme tout d'abord la permanence du don divin qui est assuré aux apôtres. Nous serions en ce sens tout proches du *logion* de saint Matthieu : « Et moi je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles » (28, 20). Mais l'Esprit sera en eux, il doit normalement établir entre les disciples et Jésus qui l'a envoyé, cette union si particulière qui peut être comparée à celle qui unit le Père et le Fils. Ce sera la tâche de la théologie de la dégager davantage. Il y a dans l'évangile d'autres textes où Jésus révèle certains aspects de ce don de l'Esprit. Nous ne pouvons les aborder ici.

1. A. M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du « Filioque »*, dans *Russie et Chrétienté*, 1950, pp. 229-249.

Cependant, notons-le bien, les grands textes du discours après la Cène n'expriment pas d'abord une union mystique qui remplacerait la perspective eschatologique des origines et dériverait de la théologie paulinienne. La doctrine exposée par le discours après la Cène n'a de sens qu'en fonction d'une eschatologie, d'un combat et d'un procès qui oppose le monde et les disciples fidèles du Christ. C'est en fonction de la mission de l'Église dans ce milieu hostile et en vue de la prédication du message de salut que l'Esprit sera donné. Il suffirait pour s'en convaincre de lire le récit johannique de la mission le soir de Pâques.

Les disciples sont enfermés craintifs et peureux à cause des Juifs. Jésus paraît au milieu d'eux et leur dit : « La paix soit avec vous ». Et il leur montre ses mains et son côté assurant ainsi non seulement de la réalité de l'apparition mais encore de la continuité de la Passion et de la Résurrection. Cette vue transforme les apôtres qui sont remplis de joie. Cette paix et cette joie au contact du Christ glorieux c'est déjà le don messianique. Mais Jésus va le préciser et lier le don de l'Esprit à la Mission. « Il leur dit de nouveau : La paix soit avec vous ; comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Ayant ainsi parlé il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez » (20, 21-23). Les apôtres sont associés directement à la mission du Christ et cela en fonction du don de l'Esprit. Il y a une sorte de concordance entre la mission de l'Esprit et celle des apôtres [1]. La tâche ainsi assumée est double et ces deux aspects sont absolument complémentaires : il faut remettre les péchés ou les retenir. Cette forme très juridique doit être entendue très largement : elle désigne non seulement le partage que les apôtres feront parmi les hommes car on ne sera sauvé qu'en fonction d'eux, mais elle désigne aussi le pouvoir qu'ils ont reçu de remettre les péchés éventuels des fidèles eux-mêmes, comme le Concile de Trente l'a précisé.

1. Y. Congar, *Le Saint-Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans R. S. P. T., t. XXXVI, 1952, pp. 613-25 ; t. XXXVII, 1953, pp. 24-48.

On pourrait citer encore la formule de mission dans les Actes : « Avec le Saint Esprit qui descendra sur vous vous recevrez de la force et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Act.*, I, 8). L'Esprit est d'abord le principe agissant de l'apostolat de l'Église [1].

Malines. J. GIBLET.

1. Nous venons de recevoir le travail important de PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. VII, 1956, p. 401-527.

Le « Rossikon » ou monastère russe de St-Pantéléimon au Mont-Athos.

Parmi les vingt monastères autonomes de la Sainte Montagne, celui de St-Pantéléimon, dit Rossikon, est sans contredit le plus imposant de tous par ses dimensions. Au tournant du siècle, il constituait une véritable cité monastique, qui abritait plus de deux mille moines et où des milliers de pèlerins se relayaient sans cesse.

Depuis la première guerre mondiale et la révolution russe, les choses ont bien changé. Coupé de sa patrie, privé de ses aumônes et de sa protection, ne pouvant plus se recruter, le Rossikon a décliné rapidement et si, pour le moment, la communauté compte encore soixante-dix moines, presque tous sont vieux, et l'on doit craindre, s'il n'arrive un prompt changement, que bientôt cet important monastère, à l'histoire séculaire, ne s'éteigne complètement. Ce serait là certainement une très grande perte pour l'Athos, où le monachisme russe a eu sa place presque dès le début, et où il constituait un élément précieux dans l'Orthodoxie internationale.

On entend quelquefois dire même à l'Athos, que les Russes n'étaient que des nouveaux venus sur la Sainte Montagne et il est vrai qu'ils ne s'y sont développés puissamment qu'à une époque récente (aux environs de 1900). Mais leur histoire y est fort ancienne, puisque des moines russes avaient déjà leur propre monastère à l'Athos au plus tard en 1142 [1]. C'était alors le monastère de la Theotokos de Xylourgou, fondé en 1030. Peut-être fut-il même russe

1. Le premier moine russe, qui vécut à l'Athos, fut sans doute S. Antoine Pečerskij, qui s'y était retiré dans une grotte près du monastère actuel d'Esphigmenou. En 1051 il quitta la Sainte Montagne pour se fixer dans une caverne près de Kiev, laquelle devait ensuite devenir le berceau du monachisme russe.

dès son origine, mais la chose ne peut se prouver, faute de documents antérieurs à 1142. Le nombre des moines russes a dû y croître rapidement, car en 1169 ils étaient tellement à l'étroit à Xylourgou, que la Sainte Communauté de Karyès leur céda le monastère de St-Pantéléimon, alors en ruines, avec toutes ses terres et ses « kellia » à Karyès. Depuis, St-Pantéléimon fut rebâti et devint le monastère principal des Russes, tandis que Xylourgou ne fut regardé désormais que comme dépendance ou sous-couvent (paramonastirion). Le Rossikon recueillit probablement aussi dès lors d'autres Slaves, car nous voyons que vers la fin du XIIe siècle, le prince serbe Rastko y prit l'habit monastique sous le nom de Sabbas.

En 1309 des pirates catalans firent irruption dans le monastère qu'ils incendièrent, et tous ses chrysobulles furent détruits. L'empereur Andronique II Paléologue les remplaça dans la suite (1312).

Il semble bien qu'aux XIVe et XVe siècles les moines russes recevaient peu d'appui de leurs compatriotes, alors aux prises avec la Horde d'or et les Lithuaniens. Ils se tournèrent en tout cas vers le puissant roi des Serbes, Étienne Douchan, en le priant de devenir leur protecteur (1347). Cette faveur leur fut accordée et Étienne fit don au monastère de plusieurs métochies (propriétés) (1349). Depuis cette époque il y eut souvent des moines serbes à St-Pantéléimon.

Aux environs de 1500 les relations avec la Russie devinrent de nouveau plus fréquentes ; les princes moscovites Ivan III et Basile III lui offrirent des dons, ce que firent encore Ivan IV en 1451 et Théodore en 1591. Après 1600, les guerres avec les Polonais, les Tatares et les Turcs rendirent de nouveau les communications avec la Russie bien difficiles. Par suite les vocations russes à l'Athos devinrent rares. En 1705, sous Pierre-le-Grand, il n'y avait plus que quatre moines à St-Pantéléimon, dont deux Russes et deux Bulgares, qui, en raison de leurs dettes, durent s'en remettre à la sainte communauté de Karyès. Dans la suite, le monastère fut même abandonné durant plusieurs années, puis, entre 1725 et 1744, il devint entièrement grec, les Russes ne pouvant plus y venir à cause de la guerre avec la Turquie (1734-1739). Les moines grecs, désirant sortir de leurs difficultés financières se tournèrent vers les princes de Moldavie et de Valachie, qui les secoururent généreusement, à tel point que le monastère, qui jusque là était fixé à l'endroit du Palaiomonastirion actuel (plus près de Karyès), put être transféré et bâti à neuf vers 1765, là même où il se trouve encore de nos jours, sur la côte méridionale de la presqu'île, non loin de Daphni. Ce fut un riche

voïvode moldavien, nommé Skarlatos Kallimachos, qui mena à bien cette entreprise. A ce moment St-Pantéléimon ne comptait que douze moines, dont probablement aucun russe, tout en conservant toujours son nom de Rossikon, ou monastère des Russes.

Malgré l'aide de l'étranger, le monastère connut encore des jours difficiles dans la suite, surtout à l'époque de l'insurrection grecque, quand la Sainte Montagne eut beaucoup à souffrir des Turcs. Entre 1821 et 1829 il fut de nouveau entièrement abandonné.

En 1834 les moines grecs, afin de pouvoir payer leurs dettes de 800.000 piastres aux Juifs de Salonique, invitèrent les Russes à rentrer à St-Pantéléimon, à condition de leur fournir cet argent. La tentative réussit ; des moines russes s'établirent de nouveau au Rossikon, les dettes furent payées et les terres rachetées. Bien vite les vocations russes se multiplièrent. En 1852 on en compta déjà quatre-vingts et en 1874, trois cents contre deux cents Grecs. La croissance de l'élément slave n'allait pas sans causer certains troubles dans le monastère. Dès 1866 les Russes obtinrent que la lecture au réfectoire se fasse en russe un jour sur deux. Conséquences fâcheuse : il arrivait que les Grecs ne se montraient pas au repas commun les jours russes, ou ne voulaient pas manger à la table bénite par un prêtre russe.

En 1870 l'higoumène Gérasime proclama comme son successeur un moine russe, l'archimandrite Macaire. Cette proclamation fut mal prise par le parti grec du monastère, qui porta plainte devant la Sainte Communauté de Karyès. Celle-ci annula la nomination de Macaire et décida que l'higoumène du Rossikon devrait toujours être un grec « étant donné que ce monastère a toujours été grec », que les moines russes n'y pourraient être que les deux tiers du nombre des Grecs, qu'il y aurait désormais deux secrétaires conventuels, l'un grec, l'autre russe, etc. Mais à leur tour les moines russes firent valoir des réclamations et se tournèrent vers le patriarche œcuménique, Joachim II.

Sur ces entrefaites l'higoumène Gérasime mourut le 10 mai 1875. Tandis que les moines russes de St-Pantéléimon au nombre de quatre cents, détenaient toutes les charges importantes du monastère, les Grecs n'y étaient plus que cent quatre-vingts.

Peu après, en présence d'une délégation de la Sainte Communauté de Karyès, les moines du Rossikon élurent un nouvel higoumène, et comme c'était à prévoir, ce fut l'archimandrite Macaire, un Russe. L'événement causa une grande émotion dans tout le monde orthodoxe et jusque dans les réunions du conseil patriarcal de Constanti-

nople, où il y eut des débats fort animés sur cette élection. Mais finalement elle y fut approuvée et l'on décida en même temps que désormais moines grecs et russes auraient exactement les mêmes droits à St-Pantéléimon et que d'aucune façon l'autorité ne pourrait faire une distinction entre eux. Bientôt le nouvel higoumène fut intronisé très solennellement en présence de toute la Sainte Communauté de Karyès. Quelque temps après toute l'affaire fut soumise encore une fois à un examen minutieux et certains détails furent alors révélés, entre autres que la Sainte Russie avait dépensé depuis quelques années une moyenne de 40.000 livres or par an pour se créer un climat favorable à Constantinople.



Une fois maîtres de St-Pantéléimon, les Russes commencèrent à agrandir le monastère sur une très large échelle. En peu d'années ils élevèrent de vastes constructions, capables d'abriter quelques milliers de moines et plusieurs milliers de pèlerins. L'or russe se déversait abondamment sur le Rossikon, tandis que des masses de pèlerins russes, qui revenaient de Terre Sainte, s'empressaient de visiter le Mont-Athos. Bientôt même le monastère posséda ses propres bâteaux, dirigés par des moines marins, qui entretenaient des services réguliers entre la Sainte Montagne et la Russie. Fréquemment aussi des Grands de Russie passaient par St-Pantéléimon, comme en 1845 le grand-prince Constantin Nicolaevič, en 1869 Alexis Alexandrovič, en 1881 Constantin Constantinovič et la même année la grande-princesse Alexandra Pétrovna, laquelle ne put toutefois pas obtenir de permis de débarquement de la part de la Sainte Communauté de Karyès.

Il va sans dire que ces nombreux pèlerins et visiteurs amenaient beaucoup de novices. De fait la communauté s'accrut avec une rapidité prodigieuse. En 1887 elle comptait déjà 1.000 moines ; en 1900 elle avait dépassé les 2.000, à peu près tous Russes, puisque à ce moment il n'y avait plus que vingt-cinq Grecs au Rossikon. En même temps la prospérité matérielle du monastère s'était développée de façon analogue. En 1904 il disposait de 14 métochies, situées en Grèce, en Turquie et en Russie, où résidaient deux cent soixante et un moines. En plus il avait encore ses dépendances à l'Athos même, à savoir Chromitsa avec cent quatre vingt dix-sept moines, *Nea Thebaïs* avec deux cent quarante-cinq, Palaiomonastirion avec vingt-cinq, puis quelques « kalyves » avec treize, et bon nombre de « kellia » avec en tout quatre vingt-sept moines. Et toutes ces dépendances avaient leurs terrains, jardins, bois, etc.

D'anciens registres nous montrent qu'en cette même année 1904 la communauté de St-Pantéléimon comptait 1978 membres, dont 1150 vivaient continuellement à l'intérieur du monastère, les autres étant dispersés dans les différentes dépendances, métochies, etc. La grande majorité de ces moines s'adonnaient, en dehors de l'office divin et des exercices de piété privée, presque exclusivement à des travaux manuels. Un registre de 1904 nous permet de jeter un coup d'œil sur leur activité matérielle et l'organisation du monastère. Il nous indique qu'à ce moment il y avait cent cinquante-trois moines vignerons, cinq fabriquants d'ornements liturgiques, sept occupés au dépôt d'huile, cinq aux vêtements, quatre au poisson, deux aux oignons, huit au vin, sept au pétrole et au blé, deux aux instruments de travail et au papier ou cartonnage, douze à la boulangerie, vingt et un à la peinture, quatre à la reliure, dix-huit dans les étables, quatre au bureau des éditions, deux à la tannerie, deux à l'atelier des fourrures, quatre à la dorure, deux au fumoir des poissons, quatre au charronnage, deux à la forge d'étain, quatre à la ferblanterie, deux à la facture des clés, deux à la lithographie, quatre à la menuiserie, quatre à la construction et à la réparation des machines, trois à la fabrication des boissons, dix aux prosphores, cinq à la forge, deux à la fabrication des scoufas (bonnets monastiques), trois à l'imprimerie, neuf à la cordonnerie, cinq à la fonderie.

En plus on comptait à cette même date les charges suivantes : onze lecteurs, deux sacristains du sanctuaire, trois bibliothécaires, vingt-deux secrétaires, trois gardes-forestiers, vingt-quatre ecclésiarques, cinquante-trois prêtres de service, vingt et un hiérodiacres, cinq canonarques, quatre sonneurs, deux fossoyeurs, douze cuisiniers, dix infirmiers, trois hôteliers, trois médecins, deux dentistes, un échanson, vingt-six jardiniers, soixante-trois marins, huit portiers, vingt et un peintres d'icones, deux encadreurs, vingt et un muletiers, cinq pharmaciens, deux graveurs, trente-six psaltes, deux horlogers, cinq vitriers, deux photographes, six tonneliers.

On voit par cette énumération que la vie au Rossikon comportait une série impressionnante de métiers et d'activités diverses, qui en faisaient une véritable petite cité. Encore notre registre ne semble-t-il pas complet ; il n'y est pas question par exemple de tailleurs, qui pourtant ont dû être nombreux dans une telle communauté. Par ailleurs, il semble bien que bon nombre des moines mentionnés appartenaient à la catégorie des « moines ouvriers », dont notre registre dit qu'ils étaient en 1904 au nombre de 573. Ces « moines ouvriers » étaient généralement de simples gens, ne sachant ni lire

ni écrire et que l'on employait donc surtout aux différentes besognes matérielles. On les voit encore de nos jours à l'Athos et ils ressemblent assez aux frères convers des monastères occidentaux, sans pourtant constituer une catégorie distincte ou porter un habit spécial. Ils sont moines au même titre que les autres.

Jusqu'à la guerre de 1914, la prospérité et le nombre des moines du Rossikon étaient restés à peu près les mêmes qu'aux environs de 1900. L'affluence de pèlerins russes à la sainte Montagne se poursuivait du même train et amenait toujours de larges aumônes aux caloyers dont les monastères grecs profitaient souvent, eux aussi. Pourtant cette expansion slave ne laissait pas d'inquiéter assez sérieusement les Hellènes de l'Athos, qui se sentaient un peu écrasés par cette puissance croissante des Russes, y possédant, en dehors de St-Pantéléimon, deux skites énormes (St-André et St-Élie), puis toute une série d'autres maisons, parfois fort importantes par leur nombre. Partout sur la sainte Montagne on rencontrait les sujets du tsar, qui en imposaient aux pauvres Grecs par leur richesse et leur puissance. (En 1903 il y avaient 3.496 moines russes contre 3.276 grecs .) Il n'en fallait pas plus pour entretenir ou même pour aviver une vieille animosité de la race hellène contre ces nouveaux venus du Nord. Tous les visiteurs de l'époque ont remarqué la chose et n'ont pas manqué de la commenter.

On a même dit souvent que le gouvernement de St-Pétersbourg, était derrière cette pénétration slave sur la sainte Montagne et que, sous prétexte de protéger le monachisme russe, il pousuivait des buts politiques bien précis, notamment créer une base stratégique fort précieuse dans la mer Égée. On a même prétendu que sous le froc monastique pas mal de soldats tsaristes vivaient à l'Athos et préparaient l'avenir. Les vastes bâtiments du Rossikon faisaient en effet penser un peu à une caserne et son port bien aménagé pouvait contenir plusieurs steamers à la fois. Tout cela explique que les autorités turques, quelque peu inquiètes, avaient ordonné déjà en 1881 une enquête sur tout le territoire de la sainte Montagne. Comme butin, les soldats turcs ramassèrent de-ci de-là 450 vieux fusils, dont les moines prétendaient se servir pour la chasse et contre les pirates et les brigands. Cette explication est très plausible, quand on apprend qu'en 1887 encore l'Athos fut infesté par des bandes de brigands sous le fameux chef Dimitri. Il se peut évidemment que certaines personnalités ou groupements russes aient favorisé l'expansion slave sur la sainte Montagne pour des fins politiques, mais il ne semble pas qu'on puisse prêter ces intentions directement au

gouvernement tsariste lui-même. Celui-ci au contraire ne semblait guère apprécier le départ de nombreux sujets vers l'Athos et il les considérait plutôt comme des déserteurs, non comme de véritables moines, s'ils n'avaient pas reçu préalablement l'autorisation de se faire moines là-bas. St-Pétersbourg tenait en tout cas à contrôler quelque peu cet exode d'aspirants à la vie monastique et, en 1868 et 1871, l'ambassadeur russe à Constantinople demanda au patriarche œcuménique de défendre aux monastères athonites de recevoir des moines russes sans l'autorisation de l'higoumène du Rossikon. L'Église orthodoxe russe, de son côté, ne protégeait pas non plus ouvertement les moines russes de l'Athos. En 1890 elle interdit même toute aumône en leur faveur, à cause des abus qui s'étaient produits dans ce domaine. Sur la recommandation du patriarche, elle était pourtant prête à secourir les monastères athonites dans leurs nécessités.

Dans les années qui précédèrent immédiatement la première guerre mondiale, St-Pantéléimon fut troublé par une espèce d'hérésie (dite des *imjaslavcy*), concernant le nom de Jésus. Le créateur de cette hérésie était un certain moine Antoine, qui soutenait entre autres que le nom de Jésus (c'est-à-dire les cinq lettres du mot *Iisus*) exprimait l'essence de la divinité. Son opinion très répandue au monastère de St-André, trouva aussi parmi les moines du Rossikon des adhérents et des adversaires. Le différend s'accentua bientôt et finit par créer une profonde division dans la communauté, à tel point que finalement le gouvernement de St-Pétersbourg crut nécessaire d'intervenir. En 1914, avant le commencement de la guerre, il envoya des soldats, qui ramenèrent de force en Russie 500 moines dont un certain nombre venaient du Rossikon, tenants farouches de cette curieuse hérésie concernant le nom de Jésus.

Ce fut là un coup assez rude pour le Rossikon, et il serait bientôt suivi de plus rudes encore. Peu après, en effet, la guerre éclata et coupa l'Athos de la Russie. Plus de pèlerins, ni d'aumônes, ni de novices. Au contraire, quatre cent cinquante de ses moines furent enrôlés dans l'armée russe, qui opérait alors dans le nord de la Grèce.

En quelques années le Rossikon perdit de la sorte près de mille membres de sa communauté. Fin 1914 il n'en restait que 1064. De plus les pertes matérielles furent considérables : plus d'un million de drachmes d'or dans les banques et toutes les possessions et propriétés en Russie, furent confisquées ou dérobées. Ce fut le début tragique du déclin du Rossikon. Depuis lors, chaque année, les rangs des

moines furent décimés par la mort, et les places vides ne furent pas occupées par de nouvelles recrues. Ce n'est qu'après la guerre, ou plus exactement après 1917, que le monastère reçut de nouveau quelques novices, en tout vingt-deux, jusqu'en 1928. Depuis, il n'y en eut plus aucun et, d'année en année cette communauté, jadis innombrable, diminua rapidement. En 1924 elle ne comptait plus que six cent vingt-cinq moines, en 1934 quatre cent cinquante en 1944, deux cent trente-quatre, en 1954, quatre-vingt-huit, en 1956 soixante-dix. Actuellement il n'y a plus que quelques moines relativement jeunes ; tous les autres sont des vieillards. Il semble que récemment l'un ou l'autre novice se soit présenté. Mais il en faudrait vraiment beaucoup pour repeupler ces édifices immenses, qui, pour la plupart, sont vides depuis des années et qui se délabrent de plus en plus faute d'entretien.



De quelque côté qu'on approche de St-Pantéléimon cette impression d'abandon, presque de désolation, frappe le visiteur. Si l'on vient par la mer, on aborde près de l'immense hôtellerie, qui pouvait héberger plusieurs milliers de pèlerins à la fois. A présent, elle est entièrement vide, sauf quelques chambres qui sont occupées par des gendarmes.

Le Rossikon du reste ne présente plus guère le plan traditionnel des monastères athonites et orientaux : un carré ou un rectangle plus ou moins régulier entouré de hautes murailles [1]. Ce cadre y a été débordé depuis longtemps et le monastère actuel comprend tout un entassement de vastes édifices, jetés un peu pêle-mêle le long de la mer et sur les pentes des collines avoisinantes. Ce sont presque toutes des constructions récentes d'un style administratif, qui impressionnent par leur masse, mais d'où le charme esthétique ou pittoresque de tant d'autres vieux moutiers de l'Athos est complètement absent.

L'entrée du monastère est précédée d'un escalier monumental, qui rappelle la richesse de naguère. Sous la porte on trouve le vieux Père portier, qui, souriant, montre le chemin vers l'hôtellerie, au-

1. Notons cependant que les bâtiments nouveaux du Rossikon ont tous été construits en vue de leur incorporation dans l'enceinte d'un nouveau carré immense avec un nouveau *katholikon* (église centrale) gigantesque, entre l'entrée dans le carré ancien (destinée celle-ci à disparaître) et les nouveaux corps de logis. Le projet est encore suspendu quelque part dans le monastère.

jourd'hui en face, de l'autre côté de la cour, à trente mètres plus haut. En entrant dans la cour intérieure, c'est toute une cité que l'on aperçoit : à droite le *katholikon*, dédié à St-Pantéléimon : derrière, une autre église, celle de l'Assomption ; à gauche l'immense réfectoire, offrant place à quelques milliers de personnes ; plus loin le clocher avec son carillon et son fameux bourdon de douze tonnes, sous lequel vingt personnes peuvent aisément s'abriter ; en face, les énormes bâtiments, surmontés de coupoles et de croix dorées, qui brillent dans la lumière intense du beau ciel de Grèce. On nous dit de monter le grand escalier devant l'aile principale, qui surplombe la cour ; là en haut se trouve l'hôtellerie où le Père hôtelier vous réserve son accueil le plus chaleureux.

L'hôtellerie actuelle est encore très vaste, puisqu'elle compte deux cents chambres, qui sont très bien tenues et fort propres. Partout on voit encore des photos, des lithos, etc., qui rappellent les glorieux souvenirs de l'empire des tsars et du monastère ; portraits d'empereurs et de grands-ducs, de métropolites, d'archimandrites, etc. C'est à l'hôtellerie que les hôtes prennent d'ordinaire leurs repas, et à St-Pantéléimon l'on est bien soigné, même un peu à la manière occidentale.

Au cours d'un séjour que nous fîmes récemment au Rossikon nous fîmes la connaissance de plusieurs autres moines. Presque chaque fois nous fûmes frappés par leur charité douce et souriante, une amabilité venant vraiment du cœur.

Ils n'ont pourtant pas la vie facile, ces moines du Rossikon. Pour le moment ils sont loin d'atteindre la centaine et presque tous sont vieux ou même infirmes. Chacun d'eux est encombré de charges multiples, et à part cela il y a la grande pauvreté du monastère et l'absence totale de nouvelles recrues. Et quand même, ces moines restent sereins, souriants et patients, accomplissant de leur mieux leur tâche de chaque jour, sans s'énerver jamais.

Ils font même toujours l'office double, car, depuis les arrangements de 1875, on doit le célébrer en grec et en slavon dans le *katholikon*, où l'on chante les différentes parties alternativement dans une de ces deux langues ou même dans les deux. Aux mêmes heures l'office se chante en slavon (et rien qu'en slavon) dans la grande église de la Protection de la Ste Vierge, qui se trouve à l'étage supérieur du bâtiment principal. Ainsi il y a de tout temps au Rossikon deux offices, et jusqu'à présent l'on continue cette tradition, quoique le nombre toujours diminuant des moines rende la chose de plus en plus difficile.

Dans le temps, le *katholikon* qui fut bâti au XVIIIe siècle et qui n'est pas très grand, n'aurait jamais pu contenir les centaines de moines, que comptait alors la communauté ; l'on avait donc construit en haut les deux vastes églises de la Protection de la Ste Vierge et de St-Alexandre-Nevskij, les deux n'étant d'ailleurs séparées que par une rangée de colonnes et formant de la sorte comme une seule église immense. Pour le moment l'office du *katholikon* ne groupe plus qu'une poignée de vieux moines, en particulier les rares Grecs que le monastère compte encore, et quelques autres, qui connaissent également cette langue. Le *katholikon* présente exactement le même plan et le même style que dans les autres monastères hagiorites. Mais les icones et les peintures murales que l'on y trouve, sont toutes récentes et manquent totalement de la beauté et de la grâce qui font le charme de tant d'autres églises et chapelles de l'Athos. La même remarque vaut pour les deux grandes églises de l'étage supérieur et les nombreuses paréglises (chapelles), qu'on trouve ailleurs dans le monastère. Partout des icones sans beauté ou même franchement laides, pour la plupart œuvres de moines athonites d'une époque qui copiait de mauvais modèles occidentaux, au lieu de s'inspirer des magnifiques traditions byzantines, qui restèrent si longtemps vivantes sur la sainte Montagne.

Toutefois, si ces sanctuaires du Rossikon sont loin d'avoir l'atmosphère artistique et mystique qu'on retrouve si souvent ailleurs là-bas, l'office au contraire s'y célèbre avec une dignité, une piété, un souci de beauté, que l'on ne découvre pas facilement au même degré dans les autres monastères. Évidemment on n'est plus à l'époque où les moines russes formaient des chorales splendides, qui exécutaient à la perfection un riche répertoire polyphonique. Les jours ordinaires surtout, il n'y a plus qu'un petit groupe de chantres dans les deux églises et leurs voix sont faibles et usées, la plupart des moines encore vigoureux étant retenus par des travaux multiples et urgents. Néanmoins l'ensemble, notamment à l'office slavon dans l'église haute, donne toujours une impression de soin et surtout de piété profonde qui ne manque pas d'édifier beaucoup. Jamais l'office n'est écourté, ne fût-ce que d'un seul verset.

Chaque nuit, aux environs d'une ou deux heures, suivant les époques de l'année, on voit les caloyers, vieillards pour la plupart, marchant péniblement, se rendre à l'église et y tenir trois, quatre, cinq heures et plus, sans broncher, sans s'asseoir, absorbés dans la prière et la contemplation.

On sait que les moines orientaux bloquent depuis longtemps leurs offices en deux grandes tranches, une le matin et l'autre l'après-midi.

Le bloc du matin surtout est très long et groupe ensemble office de minuit, orthros, prime, tierce, sexte et Liturgie. Cela explique la durée de cet ensemble, qui prend, surtout les jours solennels, des heures et des heures. Pourtant les moines hagiorites ne montrent en général pas de fatigue après cet office. Ils s'en vont paisiblement boire une tasse de thé (ou de café chez les Grecs) — quelquefois aussi avec un morceau de pain ou un fruit si ce n'est pas un jour de jeûne — puis se mettent à leurs travaux multiples, qui, souvent, sont fatiguants et pénibles.

Le dîner à l'Athos a lieu assez tôt, vers 10 ou 11 heures, mais pour des gens qui se sont levés aux environs d'une ou deux heures de la nuit, c'est plutôt tard. Ces repas, inutile de le dire, sont empreints eux aussi d'une sobriété et d'une austérité dignes des vieux moines. D'ordinaire les hôtes mangent à part à l'hôtellerie, où le régime est un peu meilleur. Mais plusieurs fois nous avons été invités à la table des moines, et nous avons pu constater alors que les hagiorites cénobitiques suivent fidèlement là aussi la doctrine des anciens Pères, qui n'accordent au corps que le strict nécessaire et aiment à dire qu'un moine ne doit pas perdre son temps à la nourriture corporelle. Aussi ces repas sont-ils toujours très courts (quinze à vingt minutes seulement), d'une frugalité extrême et toujours accompagnés d'une lecture scripturaire ou patristique.

Après le dîner la plupart des caloyers vont se reposer un peu, surtout en été, quand la chaleur est très forte à l'Athos et rend impossible tout travail. Il est du reste à noter que les moines orientaux ne connaissent pas de récréation à la manière occidentale, ni à plus forte raison de promenades ou d'autres divertissements communautaires. En principe ils cherchent toujours à garder le silence et le recueillement, à rester en prière, et cela d'une façon simple, naturelle, souriante, qui ne laisse pas de surprendre et d'impressionner. En même temps on constate chez eux une grande liberté, car tout semble moins réglementé et déterminé chez eux que ce n'est souvent le cas dans les monastères occidentaux. De là résulte une allure générale de détente, de naturel, de bonté douce, qui fait une impression agréable et rend sympathiques ces caloyers à longue barbe, qui par ailleurs mènent une vie extrêmement rude et austère, à tel point que peu d'Occidentaux pourraient la supporter. Il semble bien qu'il faille être né en Russie ou en Grèce, avoir grandi dans ces milieux encore primitifs et rudes, qui font les constitutions vigoureuses, pour être à même de mener une vie dure comme le font les moines de l'Athos. Il faut reconnaître du reste que dans ces pays comme partout, la vie a tendance à se modeler sur le niveau interna-

tional, surtout dans les villes, ce qui rend difficile à bien des novices l'adaptation au vieux régime athonite ; aussi, actuellement, beaucoup d'entre eux ne peuvent persévérer dans leur vocation.

Après la sieste, les moines se mettent au travail dans les différents ateliers, dans les jardins, etc. Le travail dur et fatiguant fait d'ailleurs partie intégrante de leur conception ascétique et sert à purifier et à assouplir le corps et l'âme du moine en vue du service de Dieu. Souvent on voit les caloyers, même âgés, s'y adonner avec un zèle exemplaire.

C'est d'ordinaire vers trois heures et demie que l'on chante none et vêpres ; à St-Pantéléimon on le fait d'après les traditions, toujours en même temps en grec et slavon au *katholikon*, et en slavon dans l'église haute. Cet office ne dure d'ordinaire qu'une heure et quart à une heure et demie, et si ce n'est pas un jour de jeûne ne comportant qu'un seul repas — les moines orientaux jeûnent les deux tiers de l'année —, il est suivi d'assez près d'un souper frugal et rapide, après quoi l'on chante les complies, petites ou grandes, selon les rubriques.

Une fois les complies finies, tels d'entre les moines ont d'ordinaire encore à s'occuper de différentes besognes, puis petit à petit chacun se retire dans sa cellule étroite, où il doit s'acquitter encore de nombreuses prières et métanies, conformément à son rang monastique et aux prescriptions de son père spirituel.

Le sommeil des moines est en général fort court : quatre à cinq heures seulement, avec une sieste après le dîner, mais là encore, on ne saurait trop fixer une norme uniforme, parce qu'il y a une marge considérable pour la mortification individuelle. En tout cas, les Russes à l'Athos, qui ne connaissent pas l'idiorrythmie, se distinguent par leur vie austère et exemplaire. Ce serait vraiment regrettable s'ils venaient à disparaître de la sainte Montagne, qui leur a été si hospitalière depuis le XIe ou XIIe siècle et qui perdrait beaucoup à ne plus les avoir sur son sol.

Nous avons vu plus haut comment se passe une journée ordinaire au Rossikon et, du reste, dans tout monastère cénobitique. Ajoutons que chaque semaine les moines se paient le luxe de toute une nuit consacrée à la louange divine. Normalement c'est la nuit du samedi au dimanche, à moins qu'il n'y ait au cours de la semaine une grande fête, car alors c'est celle-ci plutôt, qui a le privilège d'être préparée par l'agrypnie. Autrefois elle durait normalement douze heures au moins, mais actuellement à St-Pantéléimon, à cause du petit nombre des moines et de leur grand âge, on la coupe après huit

heures pour aller se reposer un peu, puis on reprend de nouveau pour deux ou trois heures encore. Nous assistâmes, par exemple, à l'agrypnie de la Nativité de la Ste Vierge. Elle commençait à 8 heures du soir, annoncée solennellement par un jeu au carillon du grand clocher. L'archimandrite, en mandyas violet, mitre en tête, célébrait lui-même dans l'église haute, assisté de l'archidiacre à la voix de basse et de plusieurs concélébrants. Les deux chœurs ne comprenaient chacun que trois ou quatre chantres, presque des vieillards déjà, mais qui exécutèrent d'une façon soignée la longue suite des chants. Debouts, immobiles dans la pénombre, ils chantèrent presque tout par cœur, avec une aisance étonnante.

Entre-temps on entrevoyait dans la vaste église, illuminée seulement par les petites lampes de quelques icones, de-ci de-là, quelques moines se tenant dans leurs stalles, plongés dans la prière. Au moment prévu par les rubriques, on lut une homélie patristique et l'hôtelier s'excusa auprès de nous de ce qu'on n'en lisait actuellement qu'une seule, tandis qu'autrefois on avait l'habitude d'en lire trois. Pendant cette lecture chacun abaissait sa stalle pour s'asseoir, mais pendant tout le reste de l'office, tout le monde restait debout. L'on se demande par quel charisme ces moines sont capables d'un tel effort, qui pourtant ne semble pas leur coûter outre mesure, — où du moins ils ne le montrent jamais. Après la sixième ode on intercala encore tout l'Acathiste de la Ste Vierge ; à aucun moment on ne remarquait la moindre précipitation. Les caloyers s'adonnaient de plein cœur à la louange divine et semblaient y puiser une force toujours nouvelle, qui les rendait à même de continuer. L'hôtelier s'excusa encore de ce que cela finît déjà à quatre heures du matin et que l'on donnât à chacun deux heures de repos pour se refaire un peu et ne reprendre qu'à six heures, tandis qu'autrefois on continuait d'un trait jusqu'à la fin de la Liturgie, à huit ou neuf heures du matin.

Tout le monde quitta donc l'église à quatre heures pour aller se reposer et à six heures on recommença avec tierce, sexte et la Liturgie solennelle.

Les mêmes chantres étaient de nouveau là, toujours debout et chantant avec entrain de belles mélodies polyphoniques russes, sans que leurs voix donassent signe de fatigue. Ce qu'un des moines nous avait dit, quand nous lui demandions si ces veilles continuelles ne finissaient pas par les accabler, nous parut vrai : « Non, nous sentons au contraire que cela donne des forces à notre âme et nous nous en acquittons avec joie ».

Après la Liturgie, illuminée d'un beau soleil matinal, on chanta encore un long *moleben* (office de prières), puis, vers neuf heures, on sortit de l'église pour se rendre presque tout de suite au réfectoire, où le dîner fut bientôt servi. En l'honneur de la fête, l'higoumène y apparut en mandyas avec son bâton pastoral et l'on servit du poisson salé, plutôt ancien, mais que les bons caloyers semblaient beaucoup apprécier. Les hôtes de l'Occident s'accommodaient plus difficilement de ce menu de fête et avaient de la peine à en apprécier la saveur. Comme toujours, le repas fut accompagné d'une lecture spirituelle en grec et le lecteur était un moine de la laure de St-Sabbas (près de Jérusalem), de passage au Mont-Athos. A cause de la fête, le dîner fut un peu plus long que d'habitude et prit environ vingt minutes, puis ce fut, comme tous les dimanches et jours de fête la cérémonie de la *Panagia* (pain bénit en l'honneur de la Sainte Vierge et distribué à tous les assistants), suivie d'une procession au *katholikon*, où l'on conclut par un bref office. A la sortie de l'église tous les moines parurent souriants et contents, ils firent un peu la causette avec les hôtes ou entre eux, puis se dispersèrent bientôt, la plupart pour aller se reposer, d'autres pour s'occuper de différentes besognes. Les règles prévoient du reste qu'à pareil jour les vêpres soient retardées quelque peu, pour que les moines aient le temps de se remettre de l'agrypnie.

* * *

Les moines hagiorites d'ailleurs ne connaissent de nos jours guère d'autres occupations que la prière (conventuelle ou privée) et le travail manuel. S'ils s'adonnent à un travail de l'esprit, c'est quasi uniquement la lecture divine (Bible) ou spirituelle. Un des moines nous assura que chacun devait consacrer à celle-ci au moins une heure par jour. L'étude proprement dite se pratique actuellement fort peu à l'Athos, car le petit nombre des moines dans tous les monastères oblige chacun à mettre la main à la besogne. En plus les intellectuels y sont rares pour le moment, et s'il s'en trouve, leurs intérêts ne vont plus guère aux études dans le sens occidental du mot.

Autrefois le Rossikon avait pourtant des écrivains, et le monastère avait même sa propre imprimerie, où des ouvrages de genre simple et pieux étaient publiés. On en voit encore bon nombre dans la bibliothèque. Cette bibliothèque de St-Pantéléimon est sans contredit la plus moderne du Mont-Athos (les autres étant plutôt des musées) et le bibliothécaire nous montra non sans fierté ses 30.000 volumes,

disposés dans un bâtiment moderne à deux étages, aménagé à la façon occidentale et où l'on trouve une vaste littérature d'une époque récente, surtout en russe mais aussi en d'autres langues. Ce sont surtout des éditions et des travaux scripturaires, patristiques, ascétiques, mystiques, théologiques, historiques, etc. Au point de vue des manuscrits, cette bibliothèque ne peut évidemment se comparer aux vieux monastères athonites, mais, comme instrument de travail, elle était au début du siècle, assez au point. L'aimable hôtelier nous montra encore la grande infirmerie avec, au milieu, sa propre chapelle, où les malades pouvaient assister à la Liturgie et aux offices ; puis les énormes dépôts de vin, d'huile, de poisson, de fruits, etc., dont on n'utilise pour le moment qu'un tout petit espace ou même rien du tout ; la vaste cuisine, où quelques vieux préparent maintenant les repas pour le groupe réduit de caloyers, qui n'occupent à présent qu'un coin de l'immense réfectoire. Presque tous les anciens ateliers sont fermés maintenant, faute de moines artisans. Seul celui du charpentier est occupé encore par un vieux père, assisté de quelques ouvriers laïcs, pour faire les réparations les plus urgentes aux bâtiments. En outre le monastère exploite encore un potager assez étendu, pour la nourriture de la communauté et des hôtes, qui comporte surtout des légumes et des fruits. Mais ce dont le couvent vit surtout à l'heure présente, c'est le bois de la très vaste propriété, que quelques moines et bon nombre d'ouvriers sont continuellement en train de couper et de transporter à dos de mulet au port du monastère. Comme la Grèce est un pays pauvre en bois, le bois de l'Athos se vend très bien et tous les monastères, forcés par leur pauvreté, s'adonnent à présent très activement à ce trafic. On sait qu'autrefois les couvents athonites possédaient beaucoup de terres et de fermes dans toute la Grèce et même à l'étranger, notamment en Moldavie, Valachie et Russie. Celles de l'étranger ont été confisquées depuis longtemps (en Russie surtout depuis 1917), et en Grèce le gouvernement les a données aux réfugiés d'Asie Mineure en 1924, avec promesse d'indemnisation du reste, mais cette promesse est restée en bonne partie lettre morte.

Depuis, la plupart des monastères de la sainte Montagne sont fort pauvres, notamment le Rossikon, pour lequel les événements de Russie depuis 1917 ont été catastrophiques. Si l'on sait que, d'après les informations que nous reçûmes, les dépenses du monastère pour l'entretien des moines, des hôtes, des bâtiments, le salaire des ouvriers etc., s'élèvent actuellement à 30.000 drachmes par mois (près de 750 dollars), on imagine aisément les soucis du père économe.

Malgré cela, le monastère, fidèle aux saintes traditions du monachisme oriental, exerce toujours la plus large hospitalité, dont des centaines, sinon des milliers de visiteurs profitent chaque année. La plupart du temps cette hospitalité est gratuite et il n'est pas aisé de faire accepter aux moines une aumône pour leur aimable accueil.

Il y a déjà quelques années du reste que cette situation difficile de leurs compatriotes à l'Athos, a alarmé les orthodoxes des races slaves. Aussi de différents côtés on a demandé que le caractère international de la sainte Montagne soit maintenu à tout prix.

Pendant notre séjour à l'Athos, M. Sergeev, ambassadeur soviétique à Athènes, rendit inopinément visite au monastère de St-Pantéléimon dans l'intention, à peine déguisée, de l'attirer dans l'orbite de Moscou, ce à quoi les moines s'opposèrent, comme ils nous le racontèrent le lendemain.

Puisse le monastère de St-Pantéléimon, qui a connu d'autres moments difficiles et tragiques, surmonter encore cette crise-ci et connaîtrait une nouvelle ère de prospérité [1].

D. A. van Ruijven.

1. Parmi la littérature immense, qui se rapporte au Mont Athos, nous ne citons que les quelques ouvrages ou articles que nous avons consultés. Le reste de nos informations nous est venu d'un contact personnel avec la sainte Montagne et ses habitants.

Dom Pl. de Meester, O. S. B., *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont Athos,* Paris-Rome, 1908.

Reinhold Pabel, *Athos, das heilige Berg,* Münster, 1940.

Emmanuel Amand de Mendieta, *La Presqu'île des Caloyers, le Mont Athos* (Bruges), Desclée de Brouwer, 1955.

A. Soloviev, *Histoire du Monastère Russe au Mont Athos* (dans *Byzantion,* 8, 1933, p. 231-238).

K. Ioannidos, série d'articles dans *Makedonia,* 22 août-3 oct., Thessalonique, 1954.

Un grand apôtre de l'Unité chrétienne : l'Abbé Paul Couturier

(1881-1953). [1]

L'Abbé Paul Couturier fut un de ces personnages effacés et modestes, dont la grandeur fut subitement révélée à tous au moment où il n'était plus. Lorsque sa dépouille mortelle allait quitter l'église pour la sépulture, le Cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, fit cette déclaration impressionnante : « Mes frères, l'usage du diocèse — et je m'y suis conformé scrupuleusement depuis seize ans — est qu'aucune parole ne soit prononcée dans l'église, à l'occasion des funérailles d'un prêtre. Si je fais aujourd'hui une exception, qui sera d'ailleurs très brève, ce n'est pas, vous le devinez, pour placer l'Abbé Couturier au-dessus de ses confrères, car il eût été le premier à protester contre une telle préférence. C'est à raison de la nature de l'apostolat auquel il a dévoué toute sa vie, de l'ampleur de la Cause qu'il a servie de toute son âme. La présence dans cette assistance de plusieurs de nos frères séparés, que je remercie cordialement de ce témoignage, suffirait à le souligner... L'Abbé Couturier a honoré grandement ce diocèse. Il a été un serviteur magnifique de l'Église. L'Église, par mon humble voix, le remercie... Jamais nous ne pourrons oublier ce qu'il a fait pour l'Union des Chrétiens... Celui que nous pleurons fut un précurseur et un exemple. Son œuvre sera continuée dans le même esprit ».

1. *L'Abbé Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne.* Souvenirs et Documents, par Maurice Villain, Préface de A. Latreille (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1957 ; in-8, 380 p.

Sur le parvis du sanctuaire de l'église St-Bruno des Chartreux, où le service avait eu lieu, le pasteur Roland de Pury, à l'étonnement de toute l'assistance, retint quelques instants le cortège funèbre par une allocution dont voici les premières paroles : « En mon nom personnel, au nom de bien des pasteurs de l'Église réformée, au nom du Conseil œcuménique, au nom des frères de Taizé... au nom de tous les protestants qui ont eu le privilège de rencontrer, de fréquenter ou de connaître l'Abbé Couturier au cours de nombreuses journées ou retraites, je salue ici la mémoire d'un grand frère, qui nous laisse l'exemple d'une patience inlassable et d'une charité obstinée dans ce but si clair et si mystérieux tout à la fois : l'Unité de tous ceux qui ont pour seul Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ ».

Au cimetière, enfin, devant un groupe plus intime, M. Alexandre de Weymarn venu de Genève pour représenter le Conseil œcuménique, prononça cet adieu touchant : « Celui qui nous a quittés était une personnalité unique : un grand chrétien, un vrai prêtre... Que la cause œcuménique ait trouvé en l'Église Romaine un promoteur si vénérable est une bénédiction pour cette Église comme pour les communautés chrétiennes séparées. Son œuvre est indissolublement liée à l'idéal œcuménique, qui attire de plus en plus la conscience chrétienne ». Et plusieurs durent s'en retourner, après cette imposante cérémonie, en se frappant intérieurement la poitrine, pour n'avoir pas plus tôt décelé l'incomparable grandeur de cet homme discret et timide, dont le rayonnement apparaissait ainsi tout à coup aux yeux de tous.

Des témoignages nombreux, et tous absolument concordants, de personnalités de beaucoup de confessions chrétiennes sont vite venus renforcer les déclarations de la première heure : de Scandinavie (Pasteur Rosendal), de Grèce (Prof. Alivisatos), de l'Église russe de Paris (Prof. Zander et Kovalevskij), de l'Église anglicane (D. B. Ley, Rev. Brandreth), et de bien d'autres milieux encore. Les plus importants ont été publiés déjà dans un petit recueil de *Témoignages* en 1954 [1]. C'est aujourd'hui un volume de 380 pages que l'héritier spirituel de l'Abbé Couturier nous

1. *Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne.* Témoignages (Coll. « Ronds Points », 6). Lyon, Vitte, 1954 ; in-12, 206 p.

livre, avec tous les détails de cette fin de vie étonnamment remplie, féconde et sanctifiante, des vingt dernières années de cet apôtre de l'Unité chrétienne, que la Providence est venue pour ainsi dire ramasser parmi les hommes qui semblaient les moins aptes à un apostolat sacerdotal de cette envergure : *Exaltavit humiles*.

En effet, « à en juger selon les apparences humaines, dit M. André Latreille, doyen de la Faculté des Lettres de Lyon en préfaçant cet ouvrage, personne n'était moins préparé ni moins bien placé pour rallumer le feu de l'Unité entre les chrétiens séparés que cet isolé, dont la vie s'écoula dans l'exercice d'un enseignement où il ne réussissait guère et d'une fervente charité. Il lui avait fallu plus de quarante ans pour découvrir sa vocation unioniste, et il y arrivait sans préparation théologique spéciale, sans étude antérieure des tempéraments religieux ou nationaux de ses frères séparés, sans aucune aptitude aux déplacements indispensables pour établir des contacts car son corps débile et sa pauvreté réelle lui faisaient appréhender le moindre voyage ».

L'Abbé Couturier enseigna les mathématiques durant trente ans dans un établissement d'instruction secondaire, et le souvenir qu'on a gardé de ce pédagogue de chiffres, qu'une inaptitude au ministère paroissial prédestinait à demeurer toute sa vie dans l'enseignement, fut, à part celui de sa sainteté personnelle, celui d'un professeur sans relief. Mais Dieu préparait en lui dans le silence une autre vocation. Tout ce qui restera du mathématicien dans son apostolat unioniste fut, avec une certaine tournure d'esprit, quelques expressions caractéristiques, comme « méthode de la limite » (p. 263), « appel convergent » (p. 129-187), « parallélaboration » (p. 78) etc. qu'il appliquait à sa méthode de rapprochement.

* * *

C'est en 1923 que l'Abbé fut amené, par l'intermédiaire du P. Albert Valensin S. J., à s'occuper activement des émigrés russes de Lyon. Il eut ainsi l'occasion de dépenser un zèle qu'il tenait caché depuis longtemps en lui, et s'adonna envers ses protégés à l'aumône spirituelle et corporelle, malgré ses faibles moyens, avec le désintéressement le plus absolu. C'est alors aussi qu'il connut quelques prêtres russes orthodoxes, et entra

en contact avec le métropolite Euloge, qui devait par la suite encourager son apostolat.

L'abbé avait rencontré à Lyon un ancien interprète français de l'armée russe, le Commandant François Paris, homme d'une grande générosité et que sa connaissance de la Russie, où il avait résidé pendant de longues années, jointe à un très grand amour de l'Église, avait poussé à un genre d'apostolat qui eut alors beaucoup de succès : faire connaître par des conférences avec projections les richesses religieuses de la Russie chrétienne et aider ainsi au rapprochement entre les Églises [1]. Grand bienfaiteur et ami du monastère d'Amay, fondé par dom Lambert Beauduin en 1926, M. Paris y envoyait volontiers du monde. Il engagea vivement l'abbé Couturier à y faire un séjour, ayant pressenti la force d'âme de ce prêtre zélé, qui vint passer durant l'été de 1932 un mois au Prieuré d'Amay, pour s'initier aux questions qui concernaient l'unité chrétienne. « Recevez-le comme moi-même, avait écrit M. Paris au R. P. Prieur... C'est un saint prêtre que j'apprécie beaucoup, et qui pourra être à Lyon d'une grande utilité aux éléments russes dont il est particulièrement apprécié [2] ». C'est de ce séjour à Amay que date l'élargissement des perspectives unionistes de l'Abbé Couturier. Il y prit contact avec l'esprit du monastère et avec les écrits de dom Beauduin, qui revendiquait pour son travail cet « esprit universel, œcuménique, étranger aux étroitesses du nationalisme mal compris, transcendant à toutes les divisions ethniques, vrai esprit de cette Église universelle que le Christ substitua à la Synagogue nationaliste » (p. 41). Le mois suivant l'abbé devenait oblat du Prieuré d'Amay, et il conserva toute sa vie un attachement profond au monastère avec lequel il entretint du reste des relations continuelles. En quittant Amay, nous dit-on : « avec la brochure de dom Beauduin, des icones russes, des livraisons de

1. Le Commandant Paris devint prêtre du diocèse de Tarentaise en 1935, ensuite chanoine et délégué de l'œuvre d'Orient. Il fut, un peu dans la ligne du P. Couturier, un éveilleur d'âmes pour l'Unité chrétienne. Peut-être n'a-t-on pas rendu assez hommage à sa mémoire. Il est décédé en 1948.

2. Cfr D. Th. Belpaire, *In Memoriam, L'Abbé Paul Couturier*, dans *Irénikon*, t. 26 (1953), pp. 197-201.

la revue *Irénikon*, il emportait encore dans sa valise un héritage sacré : le testament du Cardinal Mercier, et, dans son cœur, l'intention d'introduire à Lyon l'Octave de Prières » (p. 42).

Chose que le biographe semble ignorer : l'Abbé Couturier rencontra à Amay le P. Congar, alors âgé de vingt-huit ans et qui, au début de sa carrière de théologien, venait pour le même motif que lui, passer quelques jours au Prieuré. Ces deux grands apôtres de l'unité chrétienne qui devaient plusieurs fois se retrouver par la suite, commencèrent peu après, chacun dans leur voie, leur apostolat respectif. C'est au cours des années suivantes en effet, que le P. Congar composa son premier grand ouvrage « Chrétiens désunis », et que la « Semaine de l'Universelle Prière » fut, de Lyon, lancée dans le monde religieux sous la forme neuve que devait lui infuser l'Abbé Couturier.

* * *

Cette semaine de Prières, existait déjà sans doute. Elle s'était répandue, pour la date du 18 au 25 janvier, depuis 1908, dans certains milieux anglicans tout d'abord, puis dans le monde catholique, grâce surtout à un religieux épiscopalien d'Amérique, le P. Paul Wattson de Graymoor. Celui-ci entra ensuite dans la communion romaine, et imprima dès lors à l'Octava un caractère prosélytisant qui nuisit beaucoup à son succès.

Ce fut le grand mérite de l'Abbé Couturier que d'avoir doté cette octave de Prières d'un coefficient absolument nouveau, et de l'avoir rendue ainsi vraiment universelle. Par sa piété extraordinairement profonde et sincère, par la sainteté de sa vie, par son attachement fidèle à sa propre Église, et surtout par son humilité et son zèle dévorant, il réussit à donner à la semaine de janvier cette forme audacieuse et pleinement œcuménique qui la fit se répandre avec une étonnante rapidité dans toutes les confessions chrétiennes.

« Nous comprenons cette Octave, écrivait-il, comme une convergence de prières de chaque confession chrétienne en pleine liberté et indépendance vers le Christ que nous aimons, adorons et prêchons... » L'Octave repose sur une « assise triangulaire à trois piliers psychologiques : 1° Un *confiteor* prolongé en humilité, prière et pénitence indépendantes, mais convergentes ; 2° La

nécessité de l'œcuménicité de cette convergence ; 3° La conservation intégrale de l'indépendance radicale des théologies chrétiennes malgré cette œcuménicité nécessaire... L'Octave a pour but une réunion d'ensemble dont nous ne savons rien d'autre que Dieu la veut, puisque le Christ a prié pour l'Unité... Est urgent le travail d'assainissement psychologique par la prière, par la bonté, par l'estime réciproque des individus et de toutes leurs valeurs humaines et chrétiennes, tous fruits suaves de la charité » (p. 57)... « Le fond de la question est d'arriver à promouvoir une prière œcuménique dans tous les groupes chrétiens, une prière écho de notre souffrance intime de l'horrible péché de désunion. Tous nous avons péché. Tous nous devons nous humilier, prier sans relâche et demander inlassablement le miracle de la totale réunion » (p. 57).

C'est en ces formules et en beaucoup d'autres semblables que l'Abbé Couturier fit accepter la prière pour l'union de tous les chrétiens. Celle-ci fut l'objet de sa part d'une application incessante : tracts de toutes sortes, articles, affiches, annonces, préparations de la semaine de janvier par des réunions avec des pasteurs protestants, des orthodoxes, des anglicans, des catholiques. Un de ces tracts intitulés « Prière et unité chrétienne », publié avec l'*imprimatur* de l'archevêque de Lyon en 1952, et intitulé par le biographe « Testament œcuménique », compte entre autres ces sous-titres qui, malgré leur brièveté, font comprendre exactement la position et les perspectives unionistes de leur auteur : « Laisser prier le Christ en nous son Père pour l'Unité... L'Église catholique s'affirme l'Église Une voulue par le Christ... Réalisation psychologique de sa foi en l'Unité de son Église dans l'âme du catholique romain (' psychologiquement, catholiques, protestants ou orthodoxes se trouvent situés par rapport au problème de l'Unité dans une semblable position ')... Témoignage d'identité psychologique des états d'âme de tous les chrétiens envers le problème de l'Unité... L'Unité de l'Église est un ' donné révélé ' mais elle est aussi ' un devenir '... Le problème de l'Unité chrétienne ne se pose pas en termes de ' retour ' mais en termes d'' intégration ' ou de ' remembrement '... L'Unité ne peut pas être atteinte par un vaste ensemble de conversions individuelles... Les ' réunions en corps ' sont la voie normale de l'Unité... Préparation de cette reconstitution... ' Personne n'a le droit de

prier pour que soit vaincue une Église chrétienne et que triomphe sa propre Église ' (citation du pasteur Rosendal, qu'il fait sienne). La prière est la plus grande des forces cosmiques [1] ».

* * *

On comprendra à ce simple énoncé que la méthode « directe » de l'Abbé Couturier n'ait pas toujours été du goût de tous les théologiens. Quoique son humilité lui ait fait toujours prendre conseil, il arrivait que ses formules audacieuses déclenchassent des oppositions, qui dégénérèrent quelquefois en suspicions inquiétantes. « On a vite dit, écrit son biographe : ' Un tel ne sait pas la théologie ', et le mot circule, fait des ravages. L'abbé, qui eut dû être protégé de toutes manières dans sa réputation à cause de sa formidable responsabilité, en pâtit plus que je ne saurais l'exprimer, et d'autant plus que, soucieux de prudence et de vérité, il prenait toujours la peine de solliciter le conseil des hommes les plus compétents. Il est vrai qu'il eut des maladresses de langage et de plume, mais quand on connaît la genèse de sa pensée, on ne les prend pas au tragique » (p. 305). Son manque de compétence théologique était heureusement compensé par une intuition qui tenait du charisme. « Psychologue à nul autre pareil, il recherchait incessamment le point d'insertion vital de la pensée catholique dans la problématique de ceux auxquels il s'adressait, et le résultat était presque infaillible : là où le théologien classique échouait par impuissance à se faire entendre, lui trouvait la résonance » (p. 306). Mais dans le concert des professionnels catholiques de l'unionisme, il faisait incontestablement bande à part. Le pasteur Roger Schütz, fondateur de la Communauté de Taizé, raconte ainsi la première visite qu'il lui fit : « Il paraissait seul... seul comme le prophète d'Israël devait l'être à certain moment de sa vie, quand il se retirait au désert pour méditer la parole de Dieu à donner à son peuple » (p. 307).

Plusieurs ont fait remarquer qu'il parlait toujours du feu. Un de ses amis anglicans, le P. G. Curtis, a écrit de lui : « J'ai rarement entendu parler l'abbé sans employer quelque métaphore relative au feu. On sentait en lui un être non seulement

enflammé, mais qui était la flamme même. Oui, c'était bien cette flamme même qui s'était partagée en langues le jour de la Pentecôte : une flamme unitive, ardente, aimable, lumineuse, pratique, persuasive, et antiseptique. Catholique romain intransigeant, son catholicisme était généreux dans sa compréhension et sa sympathie, très prompt à déceler les filons aurifères dans les roches disjointes de la chrétienté » (p. 140).

Aussi, plus que le monde de la pensée proprement dit, ce fut celui de la prière qu'il atteignit par son zèle. On a parlé de prophète et de prophétisme. C'est plutôt sous cet angle que doit être considéré le vénérable abbé. Les âmes qu'il toucha furent surtout celles qui vibraient à l'appel de la foi vive, de l'audition de la parole de Dieu, de la donation intime et généreuse de soi-même pour la cause de l'Unité, de la persévérance dans l'amour et dans la prière. Aussi bien dans le monde orthodoxe que dans le monde anglican et réformé, ce seront les foyers centrés sur la piété qui l'attirèrent toujours le plus ; communautés, pèlerinages, expiations etc. (on se rappelle la campagne qu'il fit pour expier les journées de la St-Barthélemy).

Il ne nous est pas possible ici de relater avec plus de détails le nom des personnalités et des groupements non catholiques qu'il atteignit dans son itinéraire unioniste. On peut dire d'une manière générale que presque tous ceux qui s'intéressaient avec passion et foi au problème de l'unité furent touchés par ce grand apôtre. Son modeste bureau de l'« Institution des Chartreux », où il travaillait, reçut un nombre incalculable de visiteurs. C'est merveille de le découvrir dans les pages qu'a consacrées à ce sujet son biographe.

* * *

Qu'on nous permette d'ajouter au dossier des témoignages l'anecdote suivante. Un religieux catholique, adonné lui aussi depuis longtemps à la cause de l'Unité chrétienne, rencontrait il y a quelques années, chez des amis communs, un ancien pasteur protestant âgé et vénérable, qui portait dans toute son attitude cette onction et cette gravité que donne aux vieillards l'expérience de la vie pastorale. Les deux visiteurs furent présentés

l'un à l'autre : M. X. pasteur retraité, le P. Y. religieux catholique voué au travail pour l'union des Églises. « Oh ! dit aussitôt le pasteur avec une émotion profonde, j'ai rencontré une fois dans ma vie un religieux catholique voué au travail pour l'Union des Églises. C'était un chartreux (on corrigera facilement la méprise), à Lyon, le P. Couturier... Je n'ai vu qu'une fois cet homme : il m'a laissé pour toute ma vie l'impression d'un saint ». Tous les assistants furent frappés par cette réflexion inattendue.

L'impression d'un saint : n'est-ce pas aussi le mystérieux sentiment qu'éprouve le pèlerin à qui il est donné, depuis trois ans, de gravir la route du cimetière de Loyasse à Lyon, pour y vénérer la tombe de ce grand serviteur de Dieu, en y lisant cette inscription : « *Ici repose Monsieur Paul Couturier, prêtre de la société de Saint-Irénée... Il fut un apôtre de l'unité des chrétiens* ».

D. O. ROUSSEAU.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Sa Béatitude MAXIMOS IV, chef du patriarcat melkite catholique, a publié à l'occasion de Noël, sous le titre « Soyons sur nos gardes ! » un mandement à tous ses

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes 1) ; *BOR* = *Biserica Ortodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (39 Leoph. Panepistimiou, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., USA) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (St. Basil's Academy, Garrison, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rusj*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj* (La Pensée Russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *U* = *Ultramare* (29, rue du Moulin, Bruxelles 3) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale (26, rue d'Alleray, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, 48).

Le lecteur désireux d'avoir ces sigles à portée de la main peut en demander un tiré à part à l'administration d'Irénikon.

fidèles des pays arabes du Proche-Orient. Cette lettre pastorale expose les obligations religieuses et nationales des chrétiens dans les conjonctures difficiles que traversent ces pays. En exhortant à la concorde et à l'unité, le patriarche met les fidèles en garde contre la pénétration insidieuse de l'idéologie marxiste dans les régions de l'Orient arabe [1].

L'exarque apostolique des catholiques de rite byzantin en BULGARIE, Mgr Cyrille KURTEV, a été arrêté par la police secrète du pays en novembre dernier. Il a été relâché depuis, sans pourtant pouvoir rejoindre sa résidence, dont il avait été déjà expulsé en 1952.

L'exarque de Turquie, Mgr Denys VAROUCHAS, est mort le 28 janvier à l'âge de 68 ans, dans une clinique des environs d'Athènes.

Du 28 au 30 septembre 1956 a eu lieu le premier CONGRÈS NATIONAL UNIONISTE aux États-Unis, dans l'abbaye bénédictine de ST-PROCOPE à Lisle, Ill. Le congrès a été convoqué et présidé par le Rme P. Ambroise ONDRAK O. S. B. Il s'agissait de la continuation des congrès devenus célèbres de Velehrad, que les événements de 1948 en Tchécoslovaquie avaient interrompus. Le professeur František DVORNIK, de l'Université de Harvard, a parlé des causes de la rupture entre l'Orient et l'Occident chrétiens, ainsi que de l'œuvre d'évangélisation des bénédictins tchèques chez les slaves. Citons parmi les autres conférenciers de ce Congrès, les Prof. Élie DENISSOV et Joseph PAPIN, de l'Université de Notre-Dame et le R. P. Théophile Horaček S. J. D. Georges LANDZAAT, du monastère de Chevetogne, fit un exposé de l'activité de son monastère en faveur de l'Unité chrétienne. Pendant ces journées d'études, qui furent honorées de la présence de LL. Ém. les Cardinaux STRICH, métropolitain d'Illinois, et TIEN, archevêque de Peiping, eurent lieu des célébrations liturgiques orientales et latines, auxquelles assistèrent de très nombreux fidèles. A la clôture du Congrès, des résolutions ont été formulées en vue d'une action continue aux États-Unis pour la cause de l'Union.

1. Cfr *POC* oct.-déc. 1956, pp. 376-377.

Le 6 décembre est décédé à New-York, à l'âge de 47 ans seulement, Mgr Thomas MacMahon. Nommé en 1943 secrétaire national de la *Catholic Near East Welfare Association*, le défunt s'était dépensé pour l'Orient, notamment en s'occupant activement depuis 1948 du secours pour la Palestine et ses réfugiés [1].

URSS. — Le métropolite Nestor (Anisimov), bien connu par son activité missionnaire en Asie orientale, et qui, depuis 1948, avait été interné dans un camp de concentration en Sibérie, a été nommé au siège de Novosibirsk, où il succède à feu le métropolite Barthélemy. Le 29 octobre dernier, il célébra ses 40 ans d'épiscopat. *ŽMP* nº 11, 1956 (novembre), p. 13, donne une notice biographique du métropolite, âgé actuellement de 73 ans. On y apprend que Mgr Nestor a été appelé à diriger ce grand diocèse malgré son état de santé peu satisfaisant. On ne dit rien cependant du temps qui s'écoula depuis qu'il dut quitter son diocèse de Charbin, où il avait été nommé en 1945.

Le message du nouvel an du patriarche Alexis, diffusé par l'agence soviétique *Tass* et lu dans toutes les églises orthodoxes de l'URSS, rappelle l'agression contre l'Égypte et « les tentatives pour troubler la vie paisible du peuple hongrois ». On y exprime le regret que certains dignitaires ecclésiastiques de l'étranger « visiblement mal informés des événements de Hongrie », lui aient demandé d'intervenir auprès du gouvernement soviétique « pour qu'il renonce à aider le peuple hongrois dans la lutte contre ceux qui essaient de transformer la Hongrie en foyer de guerre mondiale » [2].

La demande faite par le patriarche de Moscou auprès du Conseil œcuménique des Églises pour différer la rencontre prévue pour la fin de janvier, semble devoir être mise en relation avec une divergence de points de vue concernant les événements de Hongrie. La réunion, qui devait avoir lieu près de Paris,

1. Cfr *SICO* 20 déc.

2. Cfr *ŽMP* nº 12, pp. 3-4. Dans ce Nº de la revue du Patriarcat de Moscou on apprend (p. 7) que, sur la proposition du Métropolite de Léningrad et Novgorod, Éleuthère, l'éparchie de Novgorod retrouvera son autonomie. L'évêque de Staraja Russa, Mgr Serge, vient d'être nommé à ce siège. Les métropolites de Léningrad reprendront l'ancien titre de « Métropolite de Léningrad (!) et de Ladoga ».

avait pour but de renforcer les liens entre le Conseil et l'Église orthodoxe de Russie [1].

La revue *Kommunist* du 1er janvier s'en prend au « néo-thomiste autrichien Marcel Reding », qui s'est efforcé, on s'en souvient, d'établir un parallèle entre Thomas d'Aquin et Karl Marx, en raison de leur commune dépendance d'Aristote [2]. Ce rapprochement est considéré comme absurde, et ne serait qu'un moyen tactique pour attirer les sympathies de la classe ouvrière. La revue *Science et Vie*, n° 1, 1957, expose une fois de plus, sous la plume de V. Z. KELLE, le rôle primordial qu'occupe, dans la doctrine sociale de Marx et de Lénine, la lutte antireligieuse. D'autres articles de ce même fascicule de l'Académie des Sciences de Moscou, mettent ce point en pratique.

L'organe de l'Académie des Sciences pédagogiques de l'URSS, *La Pédagogie soviétique*, avait publié en 1955 un traité pratique de propagande antireligieuse auprès des jeunes, sous le titre *L'éducation athée à l'école*. La revue *Lumen Vitae*, n° 4 (oct.-déc.) 1956, pp. 717-723, donne une longue analyse de ce document qui est très significatif pour le renouveau de la lutte athée depuis les nouvelles directives du 10 novembre 1954.

Cela n'empêche pas, comme notre dernière chronique en donnait encore des exemples, la presse soviétique de rappeler à diverses reprises la valeur des richesses artistiques et culturelles que présentent les églises et les monastères, en insistant sur la nécessité de les préserver et de les restaurer. La revue *Prepodavanie Istorii v Škole* (L'Enseignement de l'histoire à l'école), n° 3, 1956, a donné le compte rendu d'un voyage touristique pour écoliers, où la visite des églises et des monastères tenait une large place.

1. L'attitude du Patriarcat de Moscou a diminué aussi la ferveur des visites. Les évêques de l'Église luthérienne de Danemark ont décidé au début de janvier de surseoir aux échanges religieux avec l'URSS. On se souvient des critiques faites à ce sujet par le Primat luthérien de Norvège. Cfr *Chronique* 1956, p. 426. Cfr dans *HK* février 1957, *Moscou déçoit le monde œcuménique*, pp. 230-231 ; *Id.* déc. 1956, *Moskau und die Oekumene*, pp. 144-149.

2. Cfr *Chronique* 1956, p. 190. Le prof. Reding est Luxembourgeois, mais enseignait à l'Université de Graz lorsqu'il attira l'attention des académiciens de Moscou. Pour le moment il occupe une chaire à l'Université libre de Berlin.

Les autorités et la presse de URSS se sont montrées assez agitées ces derniers mois en constatant parmi la jeunesse estudiantine des grands centres universitaires, un « manque de discipline » et une effervescence croissante. On reproche aux jeunes de discuter sur des sujets futiles, et d'aborder des questions qui ne peuvent plus être mises en cause dans un état communiste. Un roman publié par un jeune auteur peu connu, DUDINCEV, a fait quelque bruit. Cette œuvre, qui portait un titre biblique *Pas seulement de pain*, s'attaque à l'esprit collectiviste de la société soviétique, où l'individu serait méconnu et sans cesse victime du bureaucratisme, de la routine, et de l'inertie arriviste. L'ardeur avec laquelle ce roman a été combattu par des porte-parole autorisés et finalement sa condamnation, soulignent la crainte qu'ont les dirigeants de voir surgir trop de « personnalisme » chez les jeunes générations. Sans vouloir mettre cela en rapport direct avec les problèmes religieux actuels en Union soviétique, ce serait tout autant manquer de réalisme que de ne pas y attacher d'importance dans l'interprétation des choses russes d'aujourd'hui.

La *Komsomoljskaja Pravda* du 19 février a publié une lettre insistant sur la nécessité d'une « campagne intelligente et perspicace » qui contrecarrerait l'influence grandissante de l'Église sur la jeunesse. Les prêtres, tout en adaptant avec raffinement leur travail aux conditions du moment, augmentent leurs efforts pour la possession des cœurs et des esprits des jeunes. Les festivités religieuses attirent ceux-ci dans les églises. On vend librement des icones, des croix, des cierges et d'autres objets religieux. Les baptistes se font même un devoir de faire chacun une conversion. Il arrive même que des jeunes gens, au sortir de l'usine métallurgique de Staline (l'auteur de la lettre habite Stalino), se rendent à l'église tôt le matin, après leur service de nuit. Les organisations de la jeunesse (komsomols) devraient tout faire pour enrayer l'extension de l'idéologie religieuse, qui, malgré l'attitude conciliante du clergé envers l'État, « reste foncièrement incompatible avec la structure de la vie communiste ». Radio-Moscou a donné une publicité supplémentaire à cette correspondance.

Allemagne. — Dans sa prédication à la *Marienkirche*, secteur Est de Berlin, l'évêque luthérien Otto DIBELIUS a dit que l'Église protestante en République démocratique entre dans une phase nouvelle de son existence où elle sera dans l'obligation de « faire le grand pas qui, d'Église nationale, fera d'elle une Église d'évangélistes militants ». Vu la crise financière dans laquelle l'Église évangélique de Berlin-Brandebourg se trouve — en raison des mesures gouvernementales elle s'est appauvrie de 8 millions de marks —, elle ne pourra plus continuer à « s'occuper de cette foule de gens qui ne viennent à l'Église que pour y être baptisés, puis pour y recevoir les funérailles chrétiennes, mais qui, durant toute leur vie, n'ont pour elle qu'indifférence et ne lui consentent aucun sacrifice »[1].

L'évêque luthérien de Hanovre, le Dr. LILJE, ayant affirmé devant le synode que les événements de Hongrie portaient un coup sérieux aux partisans en Allemagne d'une « théologie du désarmement », le Dr. HEINEMANN lui a répondu dans la *Stimme der Gemeinde*. Ces controverses continuent à diviser les esprits dans le protestantisme allemand.

La *Stimme der Gemeinde* du 15 janvier publie le sermon de nouvel an du pasteur Martin NIEMÖLLER, dans lequel il attaque le message de Noël du Pape, accusant celui-ci de bellicisme et même de matérialisme. Les milieux catholiques allemands n'ont pas manqué de réagir contre ces accents prophétiques à bon marché, considérés comme intolérants et peu « pacifiques ». Dans le même n° de *Stimme der Gemeinde*, le Dr. G. W. Heinemann revient à la charge contre l'évêque Lilje dans un article intitulé *La Théologie du désarmement*. On y trouve aussi l'exposé du théologien tchèque, le Prof. J. L. HROMADKA, sur la crise hongroise et quelques annotations critiques de la Rédaction.

Les *Informations catholiques internationales* du 25 janvier publient une étude intitulée : *Les Protestants allemands s'interrogent*. Elle comporte deux parties : 1° *Protestantisme et politique*, 2° *A la recherche d'une orthodoxie et d'une unité*[2].

1. *SŒPI* 18 janvier et 15 février.
2. Cfr également *VUC*, janvier-février, Fr. BIOT O. P., *Où en est « l'Église Évangélique d'Allemagne » ?*

Herder-Korrespondenz, février, pp. 241-245, expose sous le titre *L'Église et le Droit: Nouvelles connaissances de la théologie évangélique et ses limites*, les efforts de quelques théologiens luthériens allemands, pour déterminer la place du droit dans la vie de l'Église, les recherches d'un *Jus canonicum protestanticum*, et sa justification.

Amérique latine. — La revue *The Student World*, nº 4, 1956, est consacrée aux problèmes religieux de l'Amérique latine qui attirent aussi l'attention du monde protestant, en particulier de la *Fédération mondiale des Étudiants chrétiens*. Dans ces dernières années, celle-ci organisa des Congrès à Matanzas, Cuba (1954), et à Cochabamba, Bolivie (1956). De ce dernier, quelques rapports sont publiés dans le fascicule mentionné, organe de la fédération. On y trouve un grand effort pour aborder ces questions compliquées dans un esprit irénique et œcuménique. Un article paru dans *The International Review of Missions* de janvier 1957, d'Alberto Rembao, *Protestant Latin America, Sight and Insight*, parle d'une façon plus militante des 5 millions de protestants de l'Amérique latine d'aujourd'hui, constituant déjà « une puissante société missionnaire en marche pour Dieu et son Christ, sous des bannières variées et sous différents noms » (p. 31).

M. Elia Peter, un dirigeant indien de la jeunesse, rentrant fin janvier d'une tournée en Amérique du Sud, a parlé du manque d'unité dans les efforts de l'évangélisation protestante, même entre Églises membres du Conseil œcuménique. M. Peter était membre de l'équipe internationale de jeunesse, qui, conduite par le pasteur Bengt-Thure Molander, secrétaire exécutif du Département de jeunesse du Conseil œcuménique, vient de visiter pendant trois mois 12 pays d'Amérique du Sud. Le groupe comprenait encore quatre autres membres : le pasteur Jacques Maury (France), M. George Williams (USA), Keith Hillyer (Canada), Mlle Ethel Shellenberger (USA) [1].

On sait que l'Église catholique en ces pays (150 millions de baptisés, 31.000 prêtres) s'apprête à une immense et nouvelle

1. Cfr *SŒPI* 1956, 16 nov. ; 1957, 8 février.

tâche, pour laquelle elle forme de nouveaux cadres. En 1955, fut créé le Conseil des évêques de l'Amérique latine (*Consejo Episcopal Latino Americano*, CELAM) dont le secrétaire général est Mgr Julian MENDOZA-GUERRERO. Ce Conseil s'est réuni en janvier à Bogota (Colombie). On y a pris plusieurs décisions, dont nous osons espérer que la participation à l'exposition universelle à Bruxelles en 1958 ne sera pas la plus importante [1].

Angleterre. — La REVISION DU DROIT CANONIQUE dans l'Église anglicane suscite, paraît-il, bien des discussions parmi les *Evangelical Churchmen* de l'Église d'Angleterre. La *Church Society* a lancé une violente attaque contre cette entreprise, alléguant le risque de voir s'accroître la puissance des évêques et de saper ainsi le caractère « protestant » de l'Église d'Angleterre. L'évêque de Rochester, le plus ancien des évêques évangéliques, a condamné cette attitude comme fausse et ridicule. La *Clerical Conference* d'Islington du 8 janvier dernier a également signifié que dans les milieux responsables des *Evangelicals* on tient à ce que l'ordre règne au sein de la vie ecclésiastique, et que l'on espère voir bientôt aboutir les travaux de la revision [2].

La CONFÉRENCE DE LAMBETH, qui se tiendra en juillet et août 1958 aura les questions suivantes à son ordre du jour :

1. Cfr dans *HK*, février, pp. 223-226 quelques aperçus sur la situation. *Ibid.*, pp. 231-236, un exposé sur la question « Colombie et Protestants ». Le Comité exécutif du *COE* de février a constaté que « la situation en Colombie reste délicate, en partie parce qu'elle se trouve liée à un ensemble de facteurs politiques, religieux, culturels, traditionnels. L'intérêt et la préoccupation des Églises de nombreux pays se manifestent à son endroit par la fréquence de leurs questions et de leurs protestations ». Cfr *SŒPI* 15 février, p. 45. Ce que l'évêque méthodiste Sante Uberto BARBIERI d'Argentine, un des six présidents du *COE*, a dit dans un interview lors de son séjour à Genève où il participait à la session du Comité exécutif, n'a rien d'un jugement nuancé. « Les catholiques ne sont persécutés que pour des raisons politiques, tandis que les protestants le sont pour leur foi religieuse en plus de leurs opinions politiques ». L'évêque a dit aussi que ce que l'on entend sur l'oppression dont souffrent les protestants en Colombie est « presque toujours absolument vrai ». Cfr *SŒPI* 22 févr., p. 60. Que signifie ce « presque » si l'on reconnaît — à une autre occasion — que les différents groupements protestants en Amérique latine ont « terriblement l'esprit de clocher » ? Cfr *Id.* 8 février, p. 35.

2. Cfr *CT* 11 janvier, p. 3 ; *CEN* 11 janvier, p. 1.

Autorité de la Bible ; unité de l'Église et Église universelle ; reconnaissance des « saints » locaux et des « serviteurs de Dieu » ; réconciliation et dissipation des conflits entre nations et à l'intérieur des nations ; situation de la famille dans la société moderne.

La discussion œcuménique portera sur les plans élaborés en vue de l'union des Églises de Ceylan et de celles de l'Inde du Nord et du Pakistan. On discutera aussi des méthodes missionnaires, et on fixera les principes qui devront guider la revision du *Book of Common Prayer.* Étant donné que la conférence de Lambeth a vu s'augmenter le nombre des évêques participants (en 1948 il y en avait 326), on a envisagé, pour cette fois, des restrictions, en vue de garantir un travail effectif. Les invitations ont été envoyées seulement aux évêques diocésains ; l'archevêque de Cantorbéry a pourtant le droit d'en inviter d'autres encore [1].

L'Église d'Angleterre a mis à la disposition des Russes de la juridiction du patriarcat de Moscou, une grande église à Londres. Celle-ci, actuellement « l'église russe orthodoxe de tous les saints » a été consacrée solennellement le 16 décembre dernier. Les Russes non patriarcaux ont renoncé à l'usage commun de la même église, depuis que l'église St-Philippe, qui avait servi pour tous depuis 35 ans, a été, l'an dernier, affectée à d'autres buts. Ils ont protesté contre les autorités responsables qui auraient voulu que l'usage commun soit maintenu dans la nouvelle église. Quoique en majorité, ils doivent à présent se contenter de deux petites chapelles absolument insuffisantes.

Arménie. — Le sacre du nouveau catholicos arménien de Cilicie, qui eut lieu à Antélias le 2 septembre dernier, n'a pas fait cesser les dissensions concernant cette élection [2]. S. B. Mgr ZAREH a dû faire appel au bras séculier pour soustraire à ses opposants le séminaire de Bikfaya. C'est ainsi que le 15 octobre à l'aube, le séminaire fut occupé par les gendarmes. La communauté indépendante, dirigée par Mgr KHAT, a installé ses locaux à Beit Meri, où il y a aussi une vingtaine de séminaristes. Le nombre de ceux-ci restés fidèles à Mgr Zareh serait de 49. Un

1. Cfr *SŒPI* 8 février ; *CEN* 1er et 15 février.
2. Cfr *Chronique* 1956, pp. 191, 297, 418.

procès est en cours par lequel le groupe de Mgr Khat entend imposer au gouvernement, qui s'y refuse, la connaissance d'une catégorie particulière à l'état-civil pour les « Arméniens orthodoxes indépendants du Liban »[1].

Dans *Proche-Orient chrétien*, n° 4, 1956, le R. P. Jean MÉCÉRIAN S. J. a commencé une étude intitulée *Un tableau de la diaspora arménienne :* I. *Les Arméniens dans l'Union soviétique ;* II. *Les Arméniens hors de l'Union soviétique ;* III. *Les organismes d'intérêt général.* La *Documentation Française* du 8 décembre 1956 donne également une ample information sur les deux catholicosats arméniens (d'Etchmiadzin et de Cilicie), sous le titre *La situation de l'Église arménienne.*

Athos. — L'archimandrite JUSTIN, higoumène du monastère russe de St-Pantéléimon, l'archimandrite MICHEL, higoumène du skite St-André et l'archimandrite NICOLAS, higoumène du skite St-Élie sur la Sainte Montagne, ont publié une déclaration, en guise de protestation contre certaines informations concernant la soumission au patriarcat russe des grands monastères russes athonites. « Dans toute la sincérité et la simplicité de l'âme russe, nous répondons qu'il s'agit là du mensonge effronté d'un exploiteur »[2]. Celui qui avait lancé cette information avait sollicité également des offrandes dans le but de soulager la grande pénurie matérielle des moines de l'Athos. Les trois archimandrites font remarquer que le monachisme russe athonite ne souffre pas tant d'indigence matérielle — bien que celle-ci soit réelle — que de manque de personnel. Les anciens moines (70-80 ans) meurent sans être remplacés par des forces jeunes. Les higoumènes en question ont rendu visite également au gouverneur civil de l'Athos, pour le mettre au courant des faux bruits répandus au sujet de leurs communautés[3].

1. Cfr *POC*, oct.-déc., pp. 366-369.
2. Cfr *RM* 13 décembre, 1956, p. 6.
3. Dans *E* 20 décembre, on lit avec satisfaction l'éloge du gouverneur civil de l'Athos, M. KONSTANTOPOULOS, le seul homme peut-être qui, depuis que la charge a été instituée, ait su gagner et garder la confiance, le respect et le dévouement des moines tout en accomplissant très consciencieusement son devoir envers le gouvernement.

Des 4000 moines russes athonites d'autrefois (5000 grecs), il n'en reste que 200. St-Pantéléimon seul en avait 1800 — aujourd'hui 60. A St-André il y a

Constantinople. — La situation est rendue très difficile aux Grecs de Constantinople à cause de l'irritation provoquée en Turquie par la question de Chypre. Une motion a été récemment déposée au parlement turc demandant l'expulsion du pays du Patriarcat œcuménique, parce que celui-ci serait davantage un chef politique qu'un conducteur spirituel [1].

Égypte. — S. B. Mgr CHRISTOPHORE, patriarche grec orthodoxe d'Alexandrie, après avoir, dans son discours pour le jour de l'an, relevé les difficultés administratives et économiques de l'année écoulée, a terminé sur une note très optimiste. Les difficultés semblent être plus ou moins aplanies et tous seraient prêts à collaborer. Il a esquissé un programme ambitieux pour Alexandrie. Notons que la cloche envoyée par l'Église russe, restée un an en souffrance à la douane, a été finalement reçue [2].

L'Église orthodoxe grecque s'est totalement identifiée avec la cause égyptienne au cours des récents événements. Elle a fait aussi tout son possible pour que les mesures prises contre les ressortissants britanniques ne soient pas appliquées aux Cypriotes grecs orthodoxes [3].

Au PATRIARCAT COPTE, où est décédé le patriarche Joussab II, on prépare la nouvelle ÉLECTION. Selon *Pantainos* du 1er janvier, le Saint-Synode de l'Église copte et le Meglis-Milli (Conseil mixte) ont décidé unanimement de revenir à l'usage séculaire de leur Église, et d'élire le nouveau patriarche parmi les moines, et non plus parmi les évêques comme cela s'était fait pour les trois derniers patriarches, depuis 1925. Une liste de quatorze candidats a été dressée avec, en tête, les moines MACAIRE (qui a représenté l'Église à Evanston) et MATTHIEU.

18 moines ; à St-Élie 16. Cfr P. KOVALEVSKY, *La situation à Athos*, *RM* 20 déc., p. 4. ; et une longue étude sur le sujet par le professeur Stéphane ZANKOV dans l'*Annuaire de l'Académie ecclésiastique* de Sofia, t. III (1953-54) qui y examine les causes de décadence et les possibilités de redressement. Un résumé de cette étude dans *ŽMP* nº 10, 1956, p. 75.

1. Cfr *SŒPI* 21 décembre.

2. Cfr *P* 1er janvier. Elle pèse sept tonnes et demie (400 puds). D'après son inscription, elle fut offerte en 1838 à une église de l'Exaltation de la Sainte-Croix par le comte Michel Semenovič VORONCOV, gouverneur de Novorossijsk.

3. Cfr *P* 15 novembre.

En relation avec les événements politiques de l'Égypte, s'est déroulée au Caire, le 4 octobre, une importante MANIFESTATION dans une salle dépendant du patriarcat copte, pour proclamer l'union islamo-chrétienne dans les graves conjonctures qu'on sait. De nombreux cheiks y coudoyaient des membres du clergé et les représentants les plus éminents des communautés chrétiennes. Le congrès s'ouvrit par la récitation du *Pater*. Y prit aussi la parole le jésuite égyptien, le P. AYROUT, qui dit entre autres :

... Maintenant qu'il n'y a plus d'influences étrangères pour troubler nos relations entre Égyptiens membres d'une même famille, le temps est venu d'établir un dialogue fraternel en vue de dissiper les malaises, les malentendus et les querelles qui existent entre les éléments chrétiens et musulmans — comme il en existe dans les meilleures familles — et qui proviennent simplement des égoïsmes, des ambitions et des craintes inhérentes à la nature humaine. La nation égyptienne ne doit pas être un assemblage d'éléments disparates, ni cette unité du fort qui dévore le faible, mais un corps vivant et harmonieux où chacun connaît ses devoirs et ses droits sous le soleil de Dieu... [1]

Reste à voir jusqu'à quel point les circonstances actuelles pourront rendre moins précaires les institutions chrétiennes du pays [2].

États-Unis. — Le 21 janvier, à la Maison blanche, a eu lieu l'installation du président Eisenhower. C'était la première fois qu'un représentant de l'Église orthodoxe grecque avait été invité à participer à pareille cérémonie [3]. L'archevêque

1. Cfr *POC* N° 4, 1956, p. 359.
2. L'hebdomadaire catholique de langue française *Le Rayon d'Égypte*, ayant publié des articles faisant état de l'inquiétude qui règne dans les milieux chrétiens, par suite des mesures de discrimination religieuse appliquées pour l'admission aux emplois administratifs dans les sociétés privées (comme aussi dans l'exercice du commerce), on annonça fin février que les autorités égyptiennes avaient confisqué un dernier numéro du journal. De fait, on assiste depuis quelque temps à un véritable exode de chrétiens de toutes nationalités, que ces mesures ont privés ou risquent de priver de leur gagne-pain. Cfr *Ultramare* 4 mars ; *ICI* 15 mars.
3. Cfr dans *OO* janvier, p. 18, le télégramme d'invitation.

MICHEL, chef de l'Église orthodoxe grecque en Amérique du Nord, se trouvait à côté du Rév. Edward L. R. ELSON, le pasteur du Président (de l'Église presbytérienne nationale), du Cardinal MOONEY de Détroit, et du Dr. Louis FINKELSTEIN (du séminaire de théologie israélite de New-York).

Dans son MESSAGE au 13e Congrès des clercs et des laïcs [1], le patriarche œcuménique a insisté comme d'habitude sur l'importance de la langue grecque. A ce propos il a remarqué qu'elle était une arme puissante contre l'uniatisme [2].

L'évêque auxiliaire Mgr POLYEUCTE, résidant à Pittsburgh, centre important d'uniates, a écrit une pastorale sur ce même sujet et désigné au clergé tout un mois (15 sept.-15 oct.) comme temps d'information et d'éclaircissement à ses ouailles concernant la séduction uniate [3].

En octobre a eu lieu à New-York le Congrès général des Évêques de l'Église russe Hors-Frontières, sous la présidence du métropolite Anastase. Y participaient 16 des 20 évêques de cette juridiction de l'émigration russe. Une fois de plus ils ont défini leur attitude envers le Patriarcat de Moscou qu'ils jugent entièrement subjugué au pouvoir athée et avec lequel par conséquent ils ne veulent avoir aucun rapport [4].

France. — A l'occasion de l'ouverture de l'assemblée éparchiale de l'exarchat russe en Europe occidentale, présidée par Mgr VLADIMIR, et qui eut lieu à Paris le 2 octobre, fut célébré le 25e ANNIVERSAIRE de cet exarchat. Une concélébration solennelle, à laquelle participaient 6 évêques, 25 prêtres et 4 diacres, eut lieu à la cathédrale de la rue Daru. A la séance festive de l'Institut St-Serge, le prof. KARTAŠEV prononça un discours sur la *Réunion de l'Orthodoxie* [5], dans lequel l'orateur stigmatisa sans ambages et non sans une certaine émotion la « maladie du nationalisme » dans la vie de l'Orthodoxie, maladie menant à l'éparpillement, sous une fausse apparence de « Sobornost ».

1. Cfr *Chronique* 1956, p. 416.
2. Cfr *AA* 26 septembre.
3. Cfr *Id.*, 14 novembre.
4. Cfr *PR* 14 nov. et *RM* 27 nov.
5. Le texte dans *CV* août-nov., pp. 4-12.

Tout l'Orient orthodoxe devra de nouveau se souvenir de la primauté d'honneur de la deuxième Rome, Constantinople, tout comme l'Occident s'appuie sur la première. C'est le patriarcat de Moscou qui était surtout pris à partie. — Assistaient aux délibérations de l'assemblée de l'éparchie, 131 délégués de France, Belgique, Hollande, Norvège, Danemark et Italie ; on y fit de nombreux rapports sur la vie de l'exarchat.

Grèce. — Un cercle « *Église et Société* » s'est officiellement constitué à Athènes sous la présidence du prof. Panayotis BRATSIOTIS. Le recteur de l'Université d'Athènes fait partie de ce cercle, ainsi que MM. STEPHANOPOULOS et Panayotis KANELLOPOULOS, tous deux membres actifs dans la vie politique du pays. S. B. l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, Mgr DOROTHÉE, assistait à la dernière séance du cercle ; il bénit cette initiative et fit l'éloge des buts envisagés [1].

Le métropolite d'Édessa et Pella a terminé la construction de 70 églises depuis son intronisation en septembre 1951. Le 8 octobre, il aurait consacré la soixante-sixième. Trois autres étaient terminées et attendaient leur tour. S. Exc. est aussi un grand mécène de l'École *Athonias* sur le Mont-Athos [2].

Le 26 août a été célébrée dans l'île de Cos la dédicace, comme « chapelle cathédrale » orthodoxe, d'une ancienne église catholique italienne [3].

Le 4 décembre, fête de S. Jean Damascène, une liturgie spéciale a été célébrée dans la cathédrale d'Athènes avec le concours d'amateurs de musique byzantine. On souligna l'étonnante reprise de la traditionnelle musique d'Église, qui, voici quelques années seulement, semblait destinée à disparaître [4].

Le premier CONGRÈS DES PRÉDICATEURS a eu lieu à Athènes du 28 janvier au 4 février.

Jérusalem. — Les difficultés autour de l'élection d'un nouveau patriarche orthodoxe grec au siège vacant du patriarcat

1. Cfr *SŒPI* 22 février, p. 8.
2. Cfr *AA* 13 oct.
3. Cfr *Id.* 19 sept.
4. Cfr *Zoï* 12 décembre.

orthodoxe de Jérusalem se sont soudainement aplanies. On a annoncé, en effet, fin janvier, que l'archevêque VENEDIKTOS (Papadopoulos), titulaire de Tibériade, avait été élu, et même à l'unanimité. Le nom de ce prélat avait déjà été mentionné en raison de sa capacité administrative en matière financière [1]. Le jeune métropolite de Nazareth, Mgr ISIDOROS, qui jouit de l'estime générale parmi les Grecs et les Arabes orthodoxes, en raison de sa douceur et de son activité pacifique, avait retiré sa candidature. Le troisième candidat, l'archimandrite KYRIAKOS, Grand Sacriste, sur qui la préférence s'était portée tout au début, s'est récusé pour raison d'âge et de santé. Il est à espérer que le nouveau patriarche puisse faire justice aux revendications des orthodoxes arabes, et réaliser ainsi la paix dans la communauté orthodoxe de Jérusalem. D'ailleurs, après avoir obtenu encore une fois que la réunion électorale soit remise (l'avant-dernière date fixée, la quatrième, avait été le 14 octobre), les Arabes ont eu gain de cause. Le nouveau règlement réclamé a été élaboré en décembre, et reconnaît la plupart des droits revendiqués par ceux-ci ; ils les feront vivre sur pied d'égalité avec les Orthodoxes hellènes.

Pays-Bas. — Le 9 janvier, la reine Juliana a nommé, sur la recommandation du cabinet actuel, comme nouveau bourgmestre de La Haye, une personnalité catholique, M. Kolfschoten. C'est la première fois depuis la réforme que cette ville a un bourgmestre catholique Comme les trois autres grandes villes de Hollande, Amsterdam, Rotterdam et Utrecht, La Haye avait par tradition un non-catholique désigné à cette charge. Contre l'opposition socialiste, il a fallu un vote commun des ministres catholiques et protestants pour que le choix se portât sur ce candidat. Certains milieux protestants, il est vrai, ont émis de violentes protestations. Cependant, les phrases qui suivent, émanant d'un rédacteur d'information officielle de l'Église réformée néerlandaise, marquent bien l'atmosphère générale qui a entouré ce fait nouveau : « Une fois pour toutes il faut bien se rendre compte de ce que les temps sont changés ;

1. Cfr *Ethnos* 14 février 1956.

un petit groupe de retardataires ne peut faire faire machine arrière au progrès »[1]. Ajoutons que le nouveau climat confessionnel du pays, fortement marqué par l'esprit œcuménique, contribue d'une façon efficace à faire sortir le catholicisme néerlandais de tous les atavismes de l'époque de son émancipation.

Roumanie. — Le pasteur Marcel PRADERVAND, secrétaire général de l'Alliance réformée mondiale (Genève), revenant d'un voyage aux Balkans, a noté l'intérêt porté par la jeune génération de Roumanie aux choses de la foi. Il en donne pour preuve le nombre croissant d'étudiants en théologie. En octobre dernier, la faculté de théologie de Cluj, à laquelle 165 étudiants sont inscrits, n'en a pu recevoir que 37 sur 68, par manque de place. Malgré la pauvreté généralisée, les fidèles sont prêts à faire des sacrifices. Dans bien des villes et villages de nouvelles églises sont construites. Dans certains districts, 80 % des gens vont aux services dominicaux. Les communautés réformées ont construit à Cluj en 8 ans, 4 chapelles et une grande église. Les dépenses sont entièrement à charge aux fidèles, sans aucune allocation de l'État[2].

La VIE MONASTIQUE est prospère dans l'Église orthodoxe de Roumanie. Nos lecteurs se rappellent les grands efforts de réforme monastique en ce pays[3]. Des 7.000 moines et moniales qui s'y trouvent, 4.000 vivent en Moldavie. Les couvents de femmes sont les plus importants de tous les pays de l'Est. Il y a aussi des écoles de théologie pour moniales à Hurezu et à Agapia (couvent qui compte 500 religieuses). Déjà avant la première guerre mondiale le travail avait été réorganisé dans les monastères de Moldavie, et chez les moniales du couvent de Văratec (où on en compte 480), d'Agapia et d'Agafton, il y avait des ateliers de tissage très appréciés[4]. Il paraît que la fabrication des tapis constitue aujourd'hui une source importante de revenus non seulement pour les monastères, mais pour les besoins de l'Église roumaine

1. Cfr *ICI* 1er février 1957, p. 14.
2. Cfr *SŒPI* 7 décembre.
3. Cfr *Irénikon* XXVII (1954). D. I. DOENS, *La Réforme législative du patriarche Justinien de Roumanie.* Pour ce qui concerne notre sujet, pp. 63-88.
4. Cfr *Ir.*, 1935, p. 278 s. et 1937, pp. 255-58.

elle-même. A Bucarest il y aurait environ 300 églises en service (à Moscou il y en a 55, à Sofia 39, à Belgrade 12). Les publications théologiques et autres de l'Église orthodoxe roumaine se distinguent également par leur belle tenue. Ajoutons qu'une édition roumaine de *A History of the Ecumenical Movement* va paraître sous la direction du prof. Vintila Popescu, de la faculté de théologie orthodoxe de Bucarest, et sous le patronage du patriarche Justinien, qui manifeste beaucoup d'intérêt pour le mouvement œcuménique [1].

Suède. — Le 14 octobre a été sacré à Stockholm un évêque pour les orthodoxes esthoniens de l'émigration. Lorsque l'Esthonie était sur le point d'être réoccupée par les Russes en 1944, un grand nombre d'Orthodoxes quittèrent le pays, et avec eux, l'archevêque Alexandre et une dizaine de prêtres. L'archevêque s'établit avec son consistoire à Stockholm où il mourut le 19 octobre 1953. Depuis cette date, c'est l'archevêque Athénagore de Thyatire qui a gouverné les communautés esthoniennes avec l'aide du consistoire, mais s'étant rendu compte des nécessités, il a recommandé à Constantinople le sacre de l'archiprêtre Jüri Välbe. Cette proposition a été agréée et le R. P. Välbe a été sacré évêque de Ravenne *(sic)*, par l'archevêque Athénagore (Londres), le métropolite Jacques de Malte (Genève) et l'évêque Chrysostome de Thermes (Vienne) [2].

A la suite d'un vif débat qui a duré dix heures, le Parlement de Suède a autorisé la formation d'une commission parlementaire chargée d'étudier les relations futures de l'Église et de l'État, et de présenter un rapport impartial sur cette question. Il est déclaré que la commission ne doit pas préjuger de ses conclusions. Le parlement a ainsi voulu éviter l'écueil de certaines tentatives antérieures : on se rappelle ce qui arriva à l'ambassadeur actuel de Suède à Oslo, M. Rolf Edberg, qui avait voulu, au printemps de 1956, mener une enquête en vue de proposer une séparation entre les deux institutions. La Commission n'a pas reçu l'approbation de la minorité parlementaire du parti conservateur ni du parti paysan [3].

1. Cfr *SŒPI* 15 février 1957.
2. Cfr *AA* 17 et 24 octobre
3. Cfr *SŒPI* 11 janvier.

Suisse. — Le 26 novembre, est décédé à Berne, à l'âge de 86 ans, Mgr Adolphe Küry, évêque émérite de l'Église catholique-chrétienne en Suisse, doyen d'âge de l'épiscopat vieux-catholique. Le défunt participait activement à l'œcuménisme contemporain, en particulier aux travaux de *Faith and Order*. Directeur de la *Revue ecclésiastique internationale (IKZ)*, il en a maintenu l'orientation à la fois scientifique et œcuménique. Ayant démissionné en 1955, ce fut son fils, Mgr Urs Küry qui fut élu à sa succession.

Relations interorthodoxes.

Par une lettre datée du 28 septembre, le patriarche Justinien de Roumanie avait invité le patriarche œcuménique à prendre part aux fêtes célébrées en l'honneur des nouveaux saints canonisés. L'invitation n'a pu être acceptée à cause du retard de sa réception [1].

Bien que l'Église de Grèce n'ait jamais reconnu la situation de fait des Églises orthodoxes de Pologne, Tchécoslovaquie, Albanie et Bulgarie, *Ekklisia* (15 novembre), organe officiel de l'Église grecque, a publié une chronique assez fournie sur les Églises orthodoxes des deux premiers pays mentionnés. *Enoria* du 10 janvier lui en fait un grief, et *Ekklisia* du 1er février s'explique.

Le patriarche d'Alexandrie a nommé exarque près le patriarche de Moscou, l'archimandrite Calliste Mousikidis. Celui-ci est arrivé le 26 octobre à Moscou, où il résidera, tout en ayant la garde du métoque d'Alexandrie à Odessa [2].

Dans *ŽMP* nº 12, a paru une lettre où le patriarche Alexandre III d'Antioche annonçait le jubilé de ses 25 ans de patriarcat, événement qui, après les grandes festivités de ses 50 ans d'épiscopat en 1954, ne sera célébré que par une liturgie solennelle. Le Patriarche Alexis est invité à s'y unir en esprit.

A Kiphissia près d'Athènes, s'est tenu, du 11 au 23 septembre, la 3e Assemblée générale du mouvement Syndesmos, organisée

1. Cfr *AA* 13 oct. et 7 nov.
2. Cfr *P* 1 nov. ; *ŽMP* nº 12, p. 8.

par les mouvements grecs de jeunesse[1]. Depuis ses débuts, *Syndesmos* avait rencontré beaucoup de difficultés et de malentendus relativement aux divisions politiques, nationales et juridictionnelles. L'Assemblée de Kiphissia semble marquer un tournant et le commencement d'une nouvelle étape dans son histoire. Les thèmes principaux du Congrès furent : « *L'Unité de l'Église* » et « *L'établissement pratique de contacts mutuels permanents entre les jeunes gens de toutes les Églises orthodoxes* ». S. B. l'archevêque d'Athènes avait désigné un représentant personnel à la conférence, en la personne de M. le prof. Jean KARMIRIS, de l'Université d'Athènes. Le patriarche œcuménique avait tenu à être également représenté ; il le fut par M. Basile STAVRIDIS, professeur au séminaire de Chalki. Plusieurs personnalités du monde ecclésiastique grec ont témoigné de leur intérêt à cette réunion. De nouveaux statuts ont été élaborés, qui ouvrent largement la porte à la participation de tous les mouvements orthodoxes à *Syndesmos*. On examinera à la prochaine réunion le souhait, exprimé par plusieurs délégués, de voir *Syndesmos* se transformer en une véritable fédération mondiale de mouvements orthodoxes de jeunesse. Le nouveau comité exécutif est composé comme suit : MM. Jean MEYENDORFF et Nikos NISSIOTIS, président et vice-président ; M. Euthyme STYLIOS, secrétaire général ; MM. Heikki KIRKINEN (Finlande) et Marcel MORCOS (Syrie), membres du comité.

Parmi les décisions du congrès, il en est une qui mérite d'être relevée : ne pas accepter d'aide financière de provenance non orthodoxe. Une autre décision concerne le transfert du secrétariat général de *Syndesmos* de Paris à Athènes[2].

1. Cfr *Irénikon* 1953, pp. 168-171 et 1955, pp. 110-112.

2. Cfr sur cette conférence, *Syndesmos* (Londres), nº 3, déc. 1956, où on trouvera aussi le texte des nouveaux statuts. Dans le compte rendu de M. MEYENDORFF on lit : « Le dimanche 23 septembre, tous les délégués se rendirent à Aya-Paraskevi (centre du mouvement Zoï) pour participer à la Liturgie, et eurent ainsi une expérience unique du renouveau liturgique et spirituel en Grèce aujourd'hui. La communion (par trois prêtres, chacun avec un calice) de plusieurs centaines de jeunes gens et de jeunes filles, après une Liturgie célébrée comme au temps de saint Jean Chrysostome, avec lecture à haute voix des prières du canon eucharistique, laissèrent à tous un sentiment d'espoir dans l'avenir spirituel de l'Église en Grèce » (p. 12). *Ibid.*, p. 21-25, R. P. VLADIMIR RODZIANKO, *My Im-*

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Ce nous est un plaisir de constater la quasi-impossibilité de donner un tableau tant soit peu complet, tant il y aurait à dire, de ce qui concerne la Semaine de Prières pour l'Unité, de janvier dernier. On a pu lire déjà dans ce fascicule une notice sur le volume que le R. P. VILLAIN a consacré à l'Abbé Paul COUTURIER, le grand promoteur de la Semaine. Son œuvre se continue dans sa ville de Lyon, d'où, cette fois encore, plaquette, brochures, textes de prières et affiches ont été diffusés à plus de 430.000 exemplaires (contre 220.000 en 1956). Des traductions anglaise et hollandaise de la plaquette ont vu le jour [1]. La presse de langue française en SYRIE, au LIBAN et en ÉGYPTE a parlé longuement de la semaine, et la plupart des paroisses y ont eu leur veillée de prières. Les manifestations de la Semaine à Lyon même ont été organisées en liaison avec celles qui marquèrent l'EXPOSITION ŒCUMÉNIQUE qui s'était ouverte en cette ville le 11 janvier, pour faire connaître l'activité du Conseil œcuménique des Églises [2]. On y entendit le Dr. VISSER 't HOOFT sur *Les chrétiens face à la division du monde ;* le Prof. P. KOVALEVSKY sur *L'Orthodoxie et l'Œcuménisme ;* le pasteur M. BOEGNER sur *Les chrétiens devant le problème de l'Unité.* L'exposition fut visitée par des milliers de protestants et de catholiques, au point qu'il fallut la prolonger d'une semaine. Il faut signaler aussi le fascicule de la revue *Missi* (janvier 1957) presque entièrement consacré au Mouvement œcuménique, avec de très belles illustrations. Le texte en est dû au R. P. M. Villain.

En SUISSE, la communauté évangélique féminine de Grandchamp (Neuchâtel), a préparé la Semaine de prières par des en-

pressions of the Syndesmos General Conference in Greece. — D'une rencontre d'étudiants orthodoxes syriens et libanais en août dernier on lit également : « Chaque jour fut célébrée la Liturgie, les portes royales ouvertes, avec lecture à haute voix des prières « secrètes » et avec sermon immédiatement après l'Évangile. Tous les assistants se confessaient et communiaient » ; cfr VESTNIK, *Le Messager de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes* 1956, III, p. 42.

1. La Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique a également distribué des feuillets de prière pour l'Unité à un public plus nombreux que toutes les années précédentes.

2. Cfr plus loin, p. 107.

tretiens se rapportant à ce sujet : *Le schisme, problème ecclésiastique et spirituel.* Des théologiens tant protestants que catholiques de plusieurs pays y avaient été conviés [1].

A Zurich, le prof. O. CULLMANN de Bâle a donné une conférence sur *Le christianisme primitif et la question œcuménique.* Rappelant l'entraide chrétienne des Églises du Nouveau Testament en faveur des pauvres de Jérusalem, il a suggéré que chaque année une collecte soit faite dans les Églises protestantes pour les indigents catholiques et réciproquement.

En ANGLETERRE, lors d'une rencontre à St Pancras Townhall à Londres, présidée par l'évêque anglican H. J. CARPENTER d'Oxford, des orateurs anglican, catholique romain, congrégationnaliste et grec orthodoxe prirent la parole. Le R. P. Bernard LEEMING, S. J., dit à ses auditeurs : « Le mouvement œcuménique a été critiqué par presque toutes les dénominations. Néanmoins, il est un événement dans l'histoire chrétienne. Il témoigne d'une soif d'unité qui n'existait pas il y a une cinquantaine d'années ». — A Oxford, des prières furent dites dans la cathédrale anglicane tous les jours sauf le jeudi, où elles eurent lieu à l'aumônerie catholique romaine. Radio et télévision organisèrent des programmes spéciaux, comme en BELGIQUE et ailleurs.

Une importante conférence a été faite à PARIS par le P. DANIÉLOU à la salle des Sociétés savantes, sous le patronage de S. Ém. le Card. FELTIN, et la présidence effective de Mgr RUPP, sur le thème : *L'Écriture et la Tradition dans le dialogue œcuménique actuel* [2]. On sait que la réhabilitation de la notion de tradition dans le monde protestant contemporain est un véritable événement. Les artisans principaux en ont été les exégètes CULLMANN et BULTMANN. Préciser cette notion — tradition apostolique, tradition ecclésiale — tel est en effet l'objet de l'étude de plusieurs théologiens des milieux œcuméniques. C'est ainsi également que tout un ensemble de travaux catholiques sur la tradition sont entrepris, grâce à l'initiative des jésuites allemands de Francfort [3].

1. Cfr *SŒPI* 1 février.
2. Cfr le texte de cette conférence dans *DC* 3 mars, col. 283-293.
3. Cfr *La France Catholique* 1er février, art. *La question de la tradition est devenue le centre du dialogue entre les chrétiens séparés* (M. R.). Dans la

Citons quelques articles parus à l'occasion de la Semaine de prières : Heinrich BACHT, S. J., *Tradition als menschliches und theologisches Problem*, dans *Stimmen der Zeit*, janvier, pp. 285-300.

S. Exc. Mgr A.-M. CHARUE, *L'évêque dans l'Église*, dans la *Revue diocésaine de Namur*, janvier-février, pp. 1-13.

Otto KARRER, *Das Petrusamt jenseits der Konfessionen*, dans *Hochland*, décembre, pp. 127-139.

August REHBACH, *Unbekanntes von Luther*, *ibid.*, pp. 140-149.

J. Robert NELSON, *Un seul Seigneur, un seul Esprit, combien d'Églises ?*, dans *Foi et Vie*, janvier-février, pp. 1-19 (cfr d'autres contributions dans ce n° spécial pour la Semaine, dues à la plume de Ch. WESTPHAL, M. VILLAIN, F. LOVSKY).

VODOPIVEC, G., *Membri in re ed appartenenza in voto alla Chiesa di Cristo*, dans *Euntes Docete*, n° 1, 1957, pp. 65-104.

Stanislas CWIERTNIAK, S. M., *Approches spirituelles de l'Anglicanisme*, dans *L'Union* (Paris), pp. 33-40. (La même revue en décembre, donna une bibliographie œcuménique de neuf pages (54-63), composée par A. PERCHENET et M. VILLAIN).

P. FRANSEN, S. J., *Chrétiens de la Réforme et Protestants*, dans *Bulletin de l'Union missionnaire du clergé* (Bruxelles), pp. 8-14.

Dans la revue anglicane *Theology*, de janvier, VIATOR signe un article « Rome retourne aux racines » *(Rome returns to Roots)*, et SERENUS publie une lettre de France *The Biblical Movement in the Catholic Church.*

La revue *Istina*, n° 3, 1956, contient le texte des conférences que le R. P. Archimandrite Cyprien KERN a faites en avril 1956 à l'Institut catholique de Paris sur l'*Enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIX*e *siècle*. Les PP. François BIOT et René BEAUPÈRE, O. P., donnent des informations détaillées sur *La Renaissance de communautés cénobitiques dans le protestantisme contemporain.* Le P. F. BERROUARD, O. P., poursuit son étude sur le mérite dans le N. T. : *Le mérite dans les Épîtres de S. Paul.* Dans une chronique bibliographique le P. M.-J. LE GUILLOU, O. P., traite des *Problèmes, dialectique, et tentations du Mouvement œcuménique.* Le fascicule se termine par la traduction française du rapport que le Dr. VISSER 'T HOOFT présenta au comité central à Davos en 1955 : *Des différentes manières de concevoir l'unité, et de l'Unité que le conseil œcuménique cherche à promouvoir.*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, n° 4, 1956, le Prof. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, de l'Université de Leyde, écrit sur la *Tradition dans l'Église primitive et au XVI*e *siècle*, pp. 271-281.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Le gouvernement grec ayant récemment soulevé la question d'un éventuel concordat avec le Vatican, les discussions dans les milieux orthodoxes grecs à ce sujet n'ont pas manqué de se produire. On sait que le Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Grèce s'est prononcé contre. Son organe officiel *Ekklisia* publia plusieurs articles pour expliquer et justifier cette attitude, que d'aucuns jugeaient peu heureuse [1]. Le Prof. KARMIRIS aborde également le problème dans *Ekklisia* du 1er décembre. Il nous semble utile de voir exposer la position orthodoxe par le théologien grec bien connu :

« D'une part, le Vatican se montre encore une fois en plein milieu du XXe siècle avec son caractère médiéval de puissance séculière, caractère absolument étranger à l'esprit de la religion du Sauveur, car il vise à l'opportunisme politico-ecclésiastique et au prosélytisme. En cela il continue la politique qu'on lui connaît depuis l'époque des empereurs byzantins malgré sa faillite alors. D'autre part, l'Église orthodoxe grecque, aujourd'hui comme alors, repousse avec fermeté cette politique, s'en tenant au caractère purement spirituel et divin de la religion et de l'Église chrétiennes. Il ne peut y avoir de doute que maintenant comme alors le Vatican poursuit sans relâche la pénétration indirecte et progressive, et en dernière analyse, la soumission de l'Église catholique orthodoxe à la Papauté (...). Toute la question de l'entente et du rapprochement mutuel et de l'union finale des deux Églises aînées, chose que tout Orthodoxe et tout catholique romain doit désirer, ne se trouve pas posée sur sa base véritable, la seule que les Orthodoxes puissent admettre, à savoir, la base ecclésiastico-dogmatique (...). Telle qu'elle se pose actuellement, elle se présente comme une question plutôt politique, essentiellement dépourvue de son caractère religieux et ecclésiastique. Voilà pourquoi l'Église orthodoxe grecque repousse toujours cette manière de poser la question. Cependant elle présuppose, et avec raison, que le renouveau des deux Églises dans le lien de la charité est possible, mais seulement « dans l'unique règle de la foi et sur le fondement de l'enseignement apostolique et traditionnel » et encore dans le domaine proprement ecclésiastique de la tradition de l'ancienne Église une et indivise. C'est seulement en ce sens et sous les conditions mentionnées que l'Église catholique orthodoxe

1. Cfr *Chronique*, 1956, p. 422.

pourrait accepter un début de contacts et de discussions purement théologiques et plus tard ecclésiastiques en vue de préparer le terrain pour les négociations unionistes ecclésiastiques futures. En effet, l'Église orthodoxe se voit obligée par l'expérience amère qu'elle a acquise au cours des siècles, de repousser avec force et persévérance les relations dites diplomatiques et les concordats ».

La SEMAINE DE PRIÈRES a été célébrée comme toujours avec ferveur par les catholiques de Grèce, surtout à ATHÈNES. Dans toute la presse orthodoxe de langue grecque, nous n'en trouvons pas un mot, sauf dans *Apostolos Andreas* du 23 janvier. Le journal du Patriarcat de Constantinople nous dit que l'Église orthodoxe prie tous les jours pour « l'unité des saintes Églises de Dieu » ; c'est pourquoi elle ne participe pas à la semaine. L'auteur de la note ajoute que la seule unité possible est celle de l'Église orthodoxe.

Dans *Ekklisia* du 1er février, on trouve un échange de correspondances entre le métropolite NECTAIRE Kephalas de Pentapolis et l'abbaye de Grottaferrata. Ces lettres datent de 1910, et sont un modèle d'objectivité et de courtoisie. Mgr Nectaire est mort en odeur de sainteté.

Signalons les articles suivants : P. DEVOS, S. J., *Les saints Cyrille et Méthode. Récents progrès critiques au service de l'Union*, dans *NRTh*, 1er janvier, pp. 62-74.

J. HAVET, *La Vierge Marie dans l'Orthodoxie*, dans *Revue diocésaine de Namur*, janvier-février, pp. 37-65.

Rev. John S. ROMANIDES, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, n° 1, 1956, pp. 57-73 [1].

George EVERY, S. S. M., *The Schism. Solutions and Problems*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, n° 7, 1956, pp. 305-313.

1. L'étude se réfère fréquemment aux travaux de A. GRATIEUX sur Chomjakov. Dans sa conclusion l'A. constate que le théologien russe, au lieu de baser son ecclésiologie sur la sotériologie et la christologie patristiques, se conformait, comme en général dans le mouvement slavophile, à la philosophie allemande contemporaine avec sa conception de la vie sociale comme un organisme, et qu'il s'imaginait que les paysans étaient les orthodoxes par excellence grâce à certains traits inhérents au caractère national. On n'y trouve pas une théologie de la lutte contre les puissances sataniques, la mort et la corruption, en vertu du baptême.

Protestants. — Le service de presse évangélique en Allemagne a publié le 29 novembre un communiqué disant que l'évêque luthérien bavarois Hermann DIETZFELBINGER avait été mandaté par la direction de l'Église luthérienne évangélique unie d'Allemagne (VELKD), pour des questions concernant l'Église catholique romaine. Au Synode général de Hanovre en juin dernier, les évêques luthériens ont délibéré longuement sur les rapports entre l'Église luthérienne allemande et l'Église catholique romaine, et ils ont examiné des informations sur les tendances existant dans certains milieux et chez certaines personnes cherchant un rapprochement avec la théologie romaine [1]. L'évêque Dietzfelbinger est connu pour sa compétence en cette matière, et s'est acquis par son attitude irénique l'estime de beaucoup de ses compatriotes catholiques. Les évêques, dans leur communiqué, font sans doute surtout allusion aux groupes gravitant autour des pasteurs Hans ASMUSSEN, Max LACKMANN, Wolfgang LEHMANN et d'autres, qui ne cessent d'en appeler à l'opinion publique, par leurs publications et réunions, insistant sur la nécessité d'entrer en dialogue avec « Rome » [2].

La création d'un INSTITUT JOHANN ADAM MOEHLER à Paderborn, qui s'est ouvert le 19 janvier dernier, ne peut être, concernant tout ceci, qu'un événement de bon augure. Toutes les facultés de théologie catholique d'Allemagne et de nombreux et éminents théologiens d'Europe étaient présents à la cérémonie d'inauguration, présidée par l'archevêque, Mgr Lorenz JAEGER, autour de qui, depuis de longues années, des rencontres de travail œcuménique ont eu lieu. Les BUTS du nouvel Institut sont les suivants : 1° Recherche et exposé scientifiques des doctrines, du culte, de l'organisation et de la vie des confessions

1. Cfr *ELK* 15 décembre. L'évêque Dietzfelbinger, lors du synode général de la *VELKD* en juin dernier, avait fait un rapport très remarqué sur le thème de la tolérance, cfr *Chronique* 1956, p. 312. Dans *Una Sancta* nº 4, 1956, le P. Th. SARTORY s'y réfère dans l'art. *Gedanken zur Toleranz. Ansprache von Landesbischof Dietzfelbinger*, pp. 158-175.

2. Cfr à ce sujet *HK* décembre, pp. 116-118. A l'occasion de la Semaine, un dialogue radiodiffusé à eu lieu entre Mgr Robert GROSCHE, doyen de Cologne, et les deux pasteurs H. ASMUSSEN et M. LACKMANN, sur le thème de la Papauté. La discussion se tenait dans la grande salle de la maison de la Radio-Cologne, pleine à craquer.

réformées ; 2° Exposé de la foi catholique romaine dans toute sa plénitude, comme réponse aux questions réformées ; 3° Souci de transmettre un acquis, surtout à ceux qui sont dans le ministère des âmes. L'Institut, dont la direction a été confiée au Prof. Édouard STAKEMEIER, aura comme organe la revue *Catholica*, éditée jusqu'ici par Mgr Robert GROSCHE, doyen de Cologne. Ce centre d'études tient à être en contact avec tout ce qui se fait ailleurs dans le domaine de l'œcuménisme catholique. Ce point a été souligné par la présence, à l'ouverture de l'Institut, du Prof. J. WILLEBRANDS de Warmond, secrétaire de la « Conférence catholique pour des questions œcuméniques », qui depuis quelques années, sert de lien entre les œcuménistes catholiques de différents pays [1].

D'autres centres catholiques d'études ont été ouverts à WIESBADEN et à MUNICH. Lors de l'ouverture de l'Académie de Wiesbaden, Mgr STOHR, évêque de Mayence, a « chaudement recommandé d'établir un dialogue amical » entre l'Académie évangélique d'ARNOLDSHAIN et la nouvelle institution. A Munich le Cardinal Joseph WENDEL a dit dans son discours inaugural que l'Académie de Munich souhaitait entretenir « de bonnes relations de voisinage » avec l'Académie évangélique de TUTZING, sur le lac Starnberg. Il estime que les principales recherches de la nouvelle académie mèneront logiquement à préciser comment peut s'articuler la tolérance chrétienne avec l'intolérance qu'implique la recherche de la vérité [2].

La revue *Verbum Caro*, dirigée par le Prof. J. L. LEUBA et rédigée désormais par la communauté de Taizé, célèbre ses dix premières années d'existence. Le premier fascicule du vol. XI (n° 41), paraît sous une nouvelle tenue :

« Le changement ne signifie évidemment aucune modification de notre orientation. Nous voudrions toujours plus et toujours mieux découvrir les implications œcuméniques, universelles d'une pensée authentiquement biblique, nous fonder toujours plus solidement dans la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament et nous ouvrir toujours plus largement à la vie de l'Église universelle : telle est notre fondamentale intention » (Éditorial).

1. Cfr *HK* février, pp. 206-207.
2. Cfr *SŒPI* 22 février.

Dans ce même fascicule, on trouve les articles suivants :

Roger SCHUTZ, frère prieur de Taizé, *Pour un bon œcuménisme ;*

Abbé Ch. MOELLER, *Ce qu'apporte aux catholiques le dialogue œcuménique ;*

F. F. TORRANCE, *Liturgie et Apocalypse ;*

J. L. LEUBA, *Études critiques* (la *Dogmatique* française de K. BARTH et le livre de René MARLÉ, S. J., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.*)

A l'université de NIMÈGUE (Pays-Bas), le P. J. F. LESCRAUWAET, M. S. C., a présenté une thèse très remarquée, publiée sous le titre *Le mouvement liturgique parmi les Réformés hollandais dans une perspective œcuménique.* Ce livre souligne la nécessité, tant pour les catholiques que pour les protestants, de chercher la vraie catholicité dans les formes du culte, afin que tous les chrétiens puissent y reconnaître l'essentiel de la religion du Christ.

Signalons encore quelques articles : Dans *Études théologiques et religieuses* (Faculté protestante de Montpellier), nº 3, 1956, P. PETIT, *Actualité catholique,* (pp. 14-33) ; J. M. HORNUS, *Chronique orientale : l'Église maronite.*

Dans la *Revue Nouvelle,* 15 février, Roger AUBERT, *Un grand livre sur la tolérance au siècle de la Réforme,* pp. 211-25 (sur les deux vol. de l'*Histoire de la Tolérance* du P. J. LECLER, S. J.).

Dans *Benediktinische Monatschrift,* nº 1-2, 1957, D. Damasus ZÄHRINGER, *Evangelische Einzelbeichte ?,* pp. 61-69.

Dans UNITAS (éd. angl.), nº 2 et 3, 1956, Prudencio DAMBORIENA, S. J., *Trends of the Ecumenical Movement in American Protestantism.*

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Coptes.* Dans *Ekklisia* du 1er décembre, le métropolite GEORGES, ci-devant de Neurokopion, expose méthodiquement ses vues sur la manière de réaliser l'union entre les Orthodoxes et les Coptes. Le désir y est. Il faut 1º expliquer aux Coptes comment ils peuvent accepter la formule chalcédonienne comme équivalente à la cyrillienne à laquelle ils tiennent : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. S. Cyrille a reconnu cette équivalence, pourquoi n'en feraient-ils pas autant ? 2º Mais alors Dioscore, qu'ils considèrent comme leur chef et comme saint ? Il faut d'abord qu'ils acceptent Chal-

cédoine et puis 3° qu'ils soient amenés à reconnaître l'excommunication portée par le concile contre Dioscore « fût-ce avec le droit de demander la révision de cette sentence ». Tout ceci demandera le plus grand tact.

L'École théologique de Chalki a vu ses trois premiers élèves éthiopiens terminer le cycle complet des études. Les heureux diplômés furent reçus avec une affection toute particulière par le patriarche de Constantinople [1].

Anglicans. — L'Orthodoxie grecque ne se montre pas très encourageante pour ce qui concerne les conversations entre l'Église orthodoxe de Russie avec l'Église d'Angleterre. *Ekklisia* du 20 décembre donnait un compte rendu détaillé des discussions entre anglicans et membres de cette Église en juillet 1956 à Moscou. On y soulignait la position orthodoxe, à laquelle les anglicans n'auraient qu'à se conformer.

Dans *Grigorios ho Palamas*, nov.-déc. 1956, se lit la dernière partie d'une longue étude *Histoire de la réforme dans l'Église anglicane* due à la plume du prof. P. Trembelas, de la faculté de théologie d'Athènes, une des grandes personnalités de l'Église grecque de nos jours. Ses conclusions sont particulièrement intéressantes parce qu'elles rejettent énergiquement et sans équivoque toute idée que la *comprehensiveness* anglicane puisse être reconnue comme légitime par l'Orthodoxie. En cela il marque son désaccord avec la position du prof. Alivisatos. « Il est inutile de dire que ce caractère de l'Église anglicane neutralise le sérieux des accords auxquels ont abouti les conversations entre Orthodoxes et anglicans, car, d'une part, il est démontré que ces accords sont réalisés non pas avec toute l'Église anglicane mais avec une partie seulement ; et d'autre part, les anglicans qui arrivent à cet accord, restent parfaitement libres de maintenir leur communion avec la variété de nuances existantes dans l'Église anglicane. Sans que nous doutions de la sincérité qui caractérise ces accords, nous ne devons jamais oublier qu'ils sont atteints dans une ambiance de *comprehensiveness* ».

1. Cfr *AA* 17 octobre.

Célébration œcuménique annuelle à Paris. — Cette année encore, à l'Institut St-SERGE, en la fête des Trois Hiérarques (12 février), une liturgie grecque a été célébrée solennellement, suivie d'une réunion dans l'auditoire de l'Institut. De nombreux représentants de différentes confessions y assistèrent. Le recteur de l'Institut, Mgr CASSIEN, a fait une allocution après la liturgie. Signalons parmi les personnalités présentes à cette rencontre fraternelle, l'évêque grec orthodoxe de Paris, Mgr MELETIOS, un évêque catholique grec, Mgr RAYMUNDOS, le Pasteur Marc BOEGNER, le Rme P. DUMONT, O. P., d'Istina, et le Rev. H. R. T. BRANDRETH, recteur de l'Église anglicane de Paris.

Quelques articles :

Hildegard SCHAEDER, *Grundprobleme des evangelisch-orthodoxen Gespräches*, dans *Ökumenische Rundschau*, février, pp. 23-43.

Avery R. DULLES, S. J., *The Orthodox and the Ecumenical Movement*, dans *The Downside Review*, janvier, pp. 38-54.

H. J. CARPENTER et O. CHADWICK, *Une délégation anglicane à Moscou*, dans *Bulletin œcuménique anglican*, décembre 1956, pp. 16-24.

Robert P. CASEY, *A Russian Orthodox View of New Testament Textual Criticism*, dans *Theology*, février, pp. 50-45.

N. AFANASSIEFF, *Le sacrement de l'Assemblée*, dans *IKZ*, nº 4, 1956, pp. 200-213.

Proche-Orient chrétien, nº 4, 1956, contient la suite de l'étude *Le Patriarcat de Moscou et l'Orthodoxie dans le Proche-Orient : III. Dans le patriarcat d'Alexandrie*, pp. 317-332.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'Église d'IRLANDE (anglicane) a fixé les conditions de la reconnaissance des ministres du culte, et de la participation à la sainte Cène entre l'Église d'Irlande et celle de l'Inde du Sud (CSI). Il s'agit d'une adaptation des résolutions prises par les Convocations de Cantorbéry et York. Elles sont fondamentalement en accord avec le degré le plus élevé d'intercommunion qui soit établi en Angleterre [1]. Dans *The Eastern Churches Quarterly*, nº 7, 1956, le P. Henry ST JOHN, O. P., sous le titre *A Papalist and the Church of South India*, donne un compte rendu de la brochure de Donald REA, *The Church of South India and the Church*.

1. Cfr *SŒPI* 30 novembre.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* de janvier contient, pourrait-on dire, trois sujets : une théologie biblique de l'Église (articles), quelques réalités œcuméniques importantes *(Ecumenical Chronicle)*, des réflexions sur le marxisme face au christianisme (plusieurs comptes rendus compétents dans la bibliographie).

J. ROBERT NELSON (méthodiste) : *Many Images of the One Church* (Espèce d'introduction au sujet et en même temps un aperçu du travail ecclésiologique de *Foi et Constitution :* la Bible parle de l'Église en plus de 80 images qui sont toutes nécessaires pour comprendre quelque peu le mystère de celle-ci. De plus, il se fait que les différentes dénominations chrétiennes ont chacune une prédilection pour *une* de ces images. D'où le caractère particulièrement œcuménique du thème) ; GABRIEL HEBERT (anglican) : *The Church which is His Body* ; ERNEST BEST (presbytérien) : *The Body of Christ;* BISHOP CASSIAN (orthodoxe) : *The Family of God* (Étude exégétique sur les implications de l'image *Oikos*) ; J. B. SOUČEK (frère tchèque) : *The Good Shepherd and His Flock* ; N. A. DAHL (luthérien) : *The People of God.*

Dans le *Chronicle : Ecumenical Work Camps. An Expression of the Permanent Obligation of the Churches to Inter-Church Aid and Ecumenical Action* (Ces camps sont des microcosmes du Mouvement œcuménique, p. 170) ; L. GAUTHIER (vieux-catholique) : *The 25th Anniversary of Intercommunion between the Anglican and Old Catholic Churches* (L'auteur tâche de tirer les principales conséquences œcuméniques de cet événement tant pour les deux confessions en cause, que pour le Mouvement œcuménique tout entier) ; KENNETH GRAYSTON (qui n'est pas présenté au lecteur), *The Ninth World Methodist Conference.*

Le *World Council Diary* consacre tout un paragraphe : *The Ecumenical Dimension* à exposer les critères œcuméniques des décisions que le Conseil œcuménique prend dans les crises internationales.

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique, formé de 12 membres, a tenu sa session d'hiver à Genève du 4 au 8 février. Ses Actes contiennent l'approbation des déclarations faites en novembre dernier par les dirigeants du Conseil au sujet des crises de Hongrie et de Suez. Quant à l'ajournement des conversations

avec le Patriarcat de Moscou [1], le Comité laisse les dirigeants du Conseil juger de ce qu'il y a à faire. Selon le rapport du secrétaire général, le patriarcat avait accepté l'ordre du jour fixé, y compris un débat sur la Hongrie et Suez.

Le Dr. Norman GOODALL, secrétaire du Comité mixte du Conseil international des Missions (CIM) et du Conseil œcuménique, a fait un rapport des progrès réalisés vers l'intégration des deux Conseils.

Le Très Rév. G. K. A. BELL, évêque de Chichester, le métropolite Mgr JACQUES de Malte, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT et et le Dr Hans-Heinrich HARMS, directeur associé de la Division des Études du COE, ont été nommés par le Comité pour représenter le Conseil œcuménique à l'Assemblée de la Fédération luthérienne mondiale, qui se tiendra en août prochain à Minneapolis, Minn., USA.

Officiellement invité par le Conseil chrétien-national de CEYLAN à tenir la 3e Assemblée du COE (1960) dans cette île, le Comité central, qui se réunira en août à Yale, USA, prendra à ce sujet les décisions attendues.

SŒPI du 15 février publie une liste particulièrement fournie des réunions de caractère œcuménique qui auront lieu au cours de cette année dans de nombreux pays [2].

10 mars 1957.

1. Cfr ci-dessus p. 71.
2. Dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, nº 4, 1956, le prof. Roger MEHL consacre une étude critique au livre de Gustave THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement Œcuménique* (Louvain, 1955). Relevons-y cette phrase : « On imagine fort bien que ce livre aurait pu être l'œuvre d'un des départements de la Division des Études du Conseil œcuménique. C'est dire que le Mouvement œcuménique a aujourd'hui des collaborateurs précieux parmi les théologiens de l'Église romaine elle-même ; c'est dire du même coup combien en peu d'années le Conseil œcuménique a réussi à s'imposer et a acquis une autorité de fait indiscutable ».

Notes et documents.

I. — La Bibliothèque grecque des Pères et auteurs ecclésiastiques.

La chronique d'*Irénikon* a annoncé l'an dernier (1956, nº 1, p. 74) la parution à Athènes de la « Nouvelle Bibliothèque des Pères et des auteurs ecclésiastiques grecs », parue sous les auspices de l'*Apostoliki Diakonia.* Il nous plaît de rappeler, à cette occasion, ce que la revue de la jeunesse orthodoxe *Syndesmos* écrivait il y a quelque temps du mouvement de « retour aux sources », si vigoureux dans le monde catholique : « Nous savons que l'Église orthodoxe n'a jamais rompu avec la vraie tradition biblique, liturgique, patristique. Mais nous, Orthodoxes, en sommes-nous conscients ?... Nombreux sont les Orthodoxes pour qui ce mouvement de retour aux sources au sein de l'Église catholique a permis de redécouvrir ce que l'Église orthodoxe possède déjà et qui reste comme une richesse inexplorée et inexploitée. Les théologiens catholiques nous ont, dans de nombreux cas, ouvert les yeux sur nos propres richesses ; c'est à nous de les découvrir et de les vivre... Nous ne sommes qu'au début de cette période de la vie de l'Église qui aspire vers ce renouveau. Il serait vraiment regrettable ou même tragique que la jeunesse orthodoxe ne se rende pas compte de toute la valeur de ce mouvement et n'y participe pas » (C. Eltchantinoff, *Retour aux Sources*, dans *Syndesmos*, printemps 1955, p. 1-2). Ces souhaits sont en voie de se réaliser.

On sait que le Patriarcat de Moscou vient de faire paraître une édition de la Bible en russe, avec nouvelle orthographe, en un grand volume in-4º de 1275 p. (cfr *Irén.*, 1956, nº 3, p. 290). Les Russes de l'émigration, d'autre part, préparent une revision du texte du Nouveau Testament. Les Grecs aussi ont publié récemment une réédition du Nouveau Testament suivant le texte traditionnel en

grec ancien (*Irén.*, 1956, nº 1, p. 72) — tout autre texte étant interdit (*Ibid.*, nº 2, p. 190), — ainsi qu'une réédition du texte des LXX, ce qu'ils n'avaient plus fait depuis cent cinquante ans.

C'est aussi avec joie qu'on peut saluer la parution d'une édition manuelle des Pères grecs en langue originale, faite par des Grecs et pour des Grecs. Édition sans prétention scientifique, nous dit-on, et qui n'a d'autre but, pour le moment du moins, que de donner, en des volumes de format commode et de prix abordable, le texte grec courant des œuvres des Pères. Le travail, commencé en 1955, est dirigé par M. B. M. Vellas, jadis directeur de l'*Apostoliki Diakonia*, et compte déjà sept volumes dont voici le détail.

Tome I : S. CLÉMENT ROMAIN : La lettre aux Corinthiens, l'œuvre appelée 2de aux Corinthiens, les 20 homélies pseudo-clémentines et le second Épitomé (aux 179 chapitres). On voit que seul les textes existant en grec ont été publiés, qu'on a évité les doublets ou ce qui y ressemble, et qu'on ne s'est pas arrêté aux fragments conservés dans les versions orientales. M. Vellas annonce dans son Introduction, qu'on n'exclut pas la publication ultérieure, en traduction grecque, des autres parties. C'est donc le travail le plus urgent qui a été fait, mais c'est déjà là un mérite. Les introductions à chaque auteur sont empruntées, pour tous les volumes, à la *Patrologie* de Balanos, parue en grec en 1930 à Athènes, et des annotations indiquent certains travaux postérieurs.

Tome II : Constitutions apostoliques, Canons apostoliques, Épitomé du 8e livre des Constitutions, Canons ecclésiastiques des saints Apôtres (encore appelés, suivant le ms de Vienne, *Aἱ διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος*), La *Didachê*, le Martyre de Clément, l'Épître de BARNABÉ, l'Épître à DIOGNÈTE, les Lettres d'IGNACE sous leurs deux formes et leurs additions apocryphes, et le Martyre d'Ignace.

Tome III : La Lettre de POLYCARPE aux Philippiens (les chap. 10, 11, 12 et 14 sont donnés en latin), le Martyre de Polycarpe, le Pasteur d'HERMAS (avec suppléance en latin des parties manquantes dans le grec), les fragments de PAPIAS (grec-latin), de QUADRATUS, l'Apologie d'ARISTIDE (id.), les deux apologies et le dialogue de JUSTIN.

Tome IV : Continuation des œuvres de JUSTIN (œuvres inauthentiques) : Le Discours aux Grecs, Discours et Exhortation aux Grecs, De la Monarchie divine, Lettre à Zéna et à Sérenus, Exposé de la vraie foi, Réponses aux Orthodoxes, Questions des chrétiens aux

Grecs, Question des Grecs aux chrétiens, Réfutation de certaines doctrines aristotéliciennes, De la Résurrection, Actes du martyre de Justin, Chariton, etc. ; le Discours aux Grecs de TATIEN, les Fragments grecs de MÉLITON, la Supplique pour les chrétiens et le traité de la Résurrection d'ATHÉNAGORE.

Tome V : Les 3 livres à Autolycus de THÉOPHILE d'Antioche, la Satire d'HERMIAS, les fragments d'HÉGÉSIPPE, les fragments grecs d'IRÉNÉE (qui tiennent malheureusement en moins de 100 pages, la plus grande partie des œuvres connues du saint Docteur n'existant plus en grec) ; et les *Philosophoumena* d'HIPPOLYTE.

Tome VI : Continuation des œuvres vraies ou présumées d'HIPPOLYTE : Homélie sur l'hérésie de Noët, Fragments du « Petit labyrinthe », les 4 livres du commentaire sur Daniel, Fragments sur la Genèse (un passage en latin), sur les Bénédictions de Jacob, Fragments sur Balaam, sur le Cantique du Deutéronome, sur l'Interprétation de Ruth, sur Elcana et Anne, sur la Pythonisse (*I Reg.* 28, 8), sur les Psaumes, sur les Proverbes, sur le Cantique, sur l'Ecclésiaste, sur Isaïe, sur Ézéchiel, sur Matthieu, sur la Distribution des talents, sur les deux Larrons, sur Jean et la Résurrection de Lazare, Fragments d'une lettre à Basilide, du traité sur la Résurrection et l'incorruptibilité et du traité sur la Pâque ; le traité de l'Antéchrist, l'homélie contre les Juifs, le Discours contre les Grecs, la Table pascale, la Chronique (en partie en latin), le traité sur la sainte Théophanie, celui contre Véron et Hélicos sur l'Incarnation, le traité de la Fin du monde, sur les XII Apôtres, sur les LXX disciples, le récit et les Actes du martyre d'Hippolyte et de ses compagnons.

Tome VII : De CLÉMENT d'Alexandrie : le Protreptique, le Pédagogue et les deux premiers livres des Stromates.

Tous les volumes sont munis d'index scripturaires, thématiques et nominaux, qui pourront rendre, aux lecteurs occidentaux, de très grands services, surtout lorsque le nombre des volumes sera un peu plus considérable. On sait en effet que les index scripturaires et autres qui avaient été préparés par les éditeurs de la *Patrologie grecque* de Migne ont brûlé dans l'incendie de l'imprimerie de Montrouge, et n'ont jamais été remplacés.

Sans doute, tout n'est pas parfait dans cette collection. La bibliographie est souvent insuffisante et pas à jour ; mais tels quels ces volumes pourront être des plus utiles, ne fût-ce d'abord que pour l'initiation des Grecs eux-mêmes à la théologie des Pères. Nous sommes plutôt heureux de voir figurer les œuvres apocryphes jointes

à celles des auteurs auxquels la tradition les a longtemps attribuées. Au moins, on les trouve ; ce qui n'est pas toujours le cas dans les autres collections. Les introductions du reste, se chargent d'informer le lecteur. En tout cas, cette collection représente un bel effort qui ne peut être qu'encouragé à tous points de vue. Il est souhaitable que les éditeurs recueillent tous les fonds désirables et les collaborateurs qualifiés pour continuer au même rythme ce qu'en deux ans ils ont réussi à accomplir.

Presque tous les travailleurs qui ont constitué les éditions anciennes et modernes d'où cette collection a pu être extraite, — et ils ont été en très grand nombre — sont des Occidentaux qui ont consacré à ce labeur, par amour de la patristique grecque, les meilleures années de leur vie.

Le 8e ou le 9e volume qui commencera de nous donner les ouvrages grecs d'Origène, posera d'une manière plus instante encore que pour Irénée le problème du texte latin, une très grande partie de l'œuvre origénienne n'existant plus qu'en cette langue. Nous sommes curieux de voir comment les éditeurs vont le résoudre. De toute manière, ce que nos frères d'Orient peuvent accomplir aujourd'hui est un travail auquel catholiques et Orthodoxes auront collaboré pour l'édification de l'Église.

D. O. R.

II. — Autour de Newman.

Le centenaire de la conversion de Newman, célébré en 1945, avait provoqué déjà une efflorescence d'ouvrages sur le grand écrivain anglais. Tout récemment (été 1956), s'est tenue à Luxembourg une conférence newmanienne internationale, réunissant une trentaine de spécialistes, tous animés de la même intention : revaloriser pour notre époque l'héritage religieux et littéraire laissé par le grand Cardinal — lui-même avait prédit la reprise de ses idées pour un siècle après seulement (cfr *Herder-Korrespondenz*, t. XI, nov. 1956, p. 56).

Faire connaître la vie et les doctrines de Newman était déjà le but de la si vivante biographie écrite par Wilfrid Ward au début de ce siècle, à laquelle toutes les études suivantes devaient se référer. Entre les deux guerres l'intérêt se porta surtout sur les enseignements de Newman concernant l'Église : rechristianiser la société par une

notion claire de celle-ci et un dévouement total à son action, était en effet au centre de ses préoccupations. C'est ce qu'avait mis en lumière en 1936 un pasteur protestant néerlandais, devenu catholique, dans une thèse destinée à obtenir le titre de docteur en théologie de l'Université calviniste d'Utrecht, W. H. VAN DE POL : *L'Église, dans la vie et la pensée de Newman* (en néerlandais : Nijkerk, Callenbach). Le titre bien choisi faisait comprendre déjà que la pensée de Newman n'était pas systématique, mais s'était enrichie continuellement, reflétant les polémiques et les préoccupations du moment. Dix ans plus tard paraissait en allemand un magistral ouvrage dû à Otto KARRER : *Le Cardinal Newman, l'Église* (deux volumes d'extraits ; Zurich, Benziger, 1946, 424 et 420 p.). Les citations y sont souvent de plusieurs pages : Newman nous parle lui-même, et les textes sont agencés et reliés par des notes qui permettent de suivre le développement des idées au cours de la carrière du grand Cardinal. L'Église est le corps du Christ ; elle ne s'identifie pas avec le Christ, mais il lui est présent et dirige sa vie par la triple fonction prophétique ou enseignante, sacerdotale et pastorale, qu'il exerce par des agents humains.

C'est en somme cet ouvrage, ou plutôt une adaptation de celui-ci, qui vient de paraître pour le public français dans la Collection *Unam Sanctam* [1]. Les citations y sont raccourcies, les notes intercalaires supprimées, le groupement des textes est différent, répondant davantage à un souci œcuménique. Ce n'est pas encore un traité de l'Église, mais un aperçu de l'ecclésiologie newmanienne.

Une présentation ultérieure de la pensée de Newman a été tentée dans une monographie due à N. SCHIFFERS, et divisée en deux parties [2] : évolution de la pensée sur l'Unité chez N. lors de son cheminement vers l'Église catholique, et théorie de cette Unité dans les ouvrages catholiques du Cardinal. Cette monographie a l'inconvénient de laisser dans l'ombre tous les problèmes qui se posaient de façon concrète à N. concernant l'attitude des catholiques vis-à-vis de l'Église, comment l'Église répond-elle aux besoins nouveaux de notre temps, etc.

Peut-être serait-il plus opportun de publier les œuvres complètes de N. en les mettant à la portée des lecteurs, dans leur langue, avec

1. John Henry Cardinal NEWMAN, *Pensées sur l'Église* (Coll. *Unam Sanctam*, 30). Trad. française par A. Roucou-Barthélémy. Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-8, 442 p.

2. N. SCHIFFERS, *Die Einheit der Kirche nach Newman*. Dusseldorf, Patmos, 1956 ; in-8, 330 p., 22,50 DM.

des introductions et des notes appropriées. C'est du reste ce que les éditeurs Desclée de Brouwer d'une part, pour les œuvres complètes, et Sheed and Ward pour les écrits autobiographiques complets seulement, ont récemment entrepris [1].

Il nous plaît de rapprocher encore ici deux ouvrages qui ont des traits communs et s'efforcent de synthétiser les vues de N. sur des problèmes particuliers ; le premier dû à la plume de M. Boekraad [2], sur le problème de la connaissance rationnelle comparée à la connaissance religieuse, lorsqu'elle fait appel à d'autres certitudes que celle de l'évidence logique ; le second, celui du P. Walgrave [3], qui est le remaniement d'une édition néerlandaise parue antérieurement, et traite du problème de la croissance des connaissances religieuses et en particulier des dogmes. Les deux auteurs ont recueilli dans les ouvrages si variés du Cardinal tous les passages susceptibles d'éclairer le sujet ; ils ont analysé les textes avec une remarquable pénétration pour saisir les nuances délicates de l'introspection newmanienne. Le premier ouvrage arrive ainsi à décrire le cheminement ou le développement de la pensée de Newman à propos du libéralisme dans les questions de foi, le second, tout en fixant les conditions d'un développement légitime, multiplie les exemples de développements des vérités religieuses. Il porte son enquête plus avant que les textes et se demande si on peut attribuer une méthode psychologique proprement dite à Newman, ou bien un simple psychologisme à localiser dans les théories actuelles, chapitre d'un grand intérêt, comme celui consacré à l'influence de N. sur la pensée contemporaine. Tout en admirant l'érudition des deux ouvrages, le lecteur sera parfois arrêté et rebuté par la complexité des aperçus, complexité qu'on ne ressent pas en lisant les œuvres de N. Car s'il revient sans cesse aux mêmes problèmes, c'est pour les envisager d'une façon nouvelle. Cette méthode, si c'en est une, était celle des anciens Pères : ils ont enseigné dans des sermons, des opuscules et des écrits polémiques, rarement dans des traités. Leur pensée est alors dépendante des circonstances, des événements et des personnes. Ainsi aussi N. traite de la foi d'un point de vue presque purement philosophique

1. Newman, *Écrits autobiographiques* (Coll. « Textes newmaniens », t. I et II). Trad. de I. Ginot et P. Renardin, Paris, Desclée de Brouwer, 1956 ; in-8, 445 p. — John Henry Newman, *Autobiographical Writings*, Londres, Sheed and Ward, 1956 ; in-8, 339 p., 18/-.

2. A. J. Boekraad, *The Personnal Conquest of Truth*, Louvain, Nauwelaerts, 1955 ; in-12, 327 p.

3. J. H. Walgrave, O. P., *Newman. Le Développement du Dogme*, Paris, Casterman, 1957 ; in-8, 398 p.

dans les sermons devant l'Université d'Oxford, alors que dans la dernière partie de son *Apologia*, œuvre polémique, on trouve un exposé sur l'infaillibilité du pape. Si on veut trouver en N. un guide sûr dans le désarroi de la pensée actuelle, il faudrait, mieux qu'une synthèse, rédiger un tract de faible ampleur, dans le genre des admirables *Historical Sketches* où est saisi sur le vif un personnage et une situation, et qui éclaire une doctrine. Cette saisie, N. la caractérisait par ces mots en parlant de S. Jean Chrysostome : « I speak of the kindly spirit and the genial temper with which he (S. Jean Chrys.) looks around at all things, which this wonderful world contains » (BOEKRAAD, p. 8).

Il nous faut encore dire un mot de deux ouvrages moins importants peut-être, mais qui ne peuvent être omis dans cette nomenclature. Le premier est une thèse de doctorat sur la notion d'autorité chez N., et due à R. D. DIBBLE [1], thèse sans prétention, d'une bonne érudition, et qui marque un souci constant de bien comprendre la pensée de N. aux différentes étapes de sa vie. Le choix des textes est judicieux, leur commentaire facile à comprendre et le lecteur suit avec intérêt l'évolution d'une pensée si riche et si nuancée. L'A. a bien marqué les deux points extrêmes de l'évolution de N. dans le cas présent. En 1837 dans son ouvrage intitulé *Prophetical Office*, il accusait l'infaillibilité du pape d'être une tyrannie de la conscience, aussi intolérable que le libéralisme appliqué à la révélation, et jugeait par la raison ce qu'on peut croire. En 1875 le même N. explique dans une lettre à Miss Froude, comment cette infaillibilité, désormais définie au Concile du Vatican, protège efficacement la liberté de pensée chez les fidèles et les théologiens. Entre ces deux extrêmes, N. maintient l'indéfectibilité de l'Église du Christ à laquelle il restait attaché par toutes ses énergies. Le second — et dernier ouvrage à signaler ici — est une courte biographie émaillée de textes judicieusement choisis et présentés par J. M. CAMERON [2] qui contient la liste des éditions des œuvres, avec de précieuses indications bibliographiques.

D. T. B.

1. Romuald A. DIBBLE, S. D. S., *John Henry Newman, The Concept of Doctrinal Authority*. Washington, The Catholic University of America ; in-8, 319 p.

2. J. M. CAMERON, *John Henry Newman* (Coll. « Writers and their Work », 72), Londres, Longmans, 1956 ; in-8, 44 p., 2/-.

III. — Exposition œcuménique de Lyon.

Sous les auspices du Conseil œcuménique, une exposition œcuménique s'est tenue à Lyon du 11 au 27 janvier. Elle a été l'occasion d'une fraternité œcuménique très poussée. C'est ainsi que le Comité d'organisation avait demandé au P. MICHALON de prendre en charge le panneau sur la Prière, qui finalement a été centré sur le message de l'Abbé Couturier.

L'inauguration de l'Exposition eut lieu sous la présidence du Dr. Visser 't Hooft. Le Cardinal Gerlier souffrant était représenté par son auxiliaire S. Exc. Mgr. Dupuy. Il avait du reste voulu que les catholiques lyonnais fussent alertés sur le sens de cet effort, soit par une lettre adressée à tous les curés de la ville et de la banlieue de Lyon, soit par un article paru dans la presse 48 heures avant le vernissage.

Comment se présentait cette Exposition ? Elle était dominée par le Christ en gloire de la basilique de Vézelay, surmontant la longue liste des diverses confessions chrétiennes, et le vaste planisphère, sur lequel étaient accrochées des gravures des diverses liturgies à travers les continents.

Puis étaient évoquées les premières tentatives en faveur de l'Unité : concile de Lyon de 1274, colloque de Marbourg, colloque de Poissy, conversations de Malines. Les grandes conférences, d'où devait sortir le Conseil œcuménique, étaient rappelées, convergeant vers une clarté émergeante : le processus des ruptures est arrêté : on veut obéir à la Prière du Christ : Père, qu'ils soient un ! Les extraits des messages d'Amsterdam et d'Evanston sont là pour le signifier.

Alors étaient tracées les réalisations de ce Conseil sur tous les plans : affaires internationales, entr'aide des Églises, service des réfugiés (avec un stand réservé à la CIMADE), presse et information, organisation d'ensemble du Conseil œcuménique, département de la jeunesse (avec un panneau consacré à la communauté d'AGAPÈ), travaux de recherches théologiques et tout ce qui se rattache à la Division des Études et à l'Institut de Bossey.

Le terme est l'appel à la Prière. La figure de l'Abbé Couturier ici domine, encadrée par les textes les plus significatifs de son grand message. A la sortie, la composition picturale de frère Marc, de Taizé, commente la prière de la Didachè, en évoquant l'Eucharistie, signe de l'Unité de l'Église.

Le danger d'une telle suite de photos, dessins, statistiques, était que le visiteur s'arrêtât au spectaculaire. Le rôle des guides était important, et il fut excellemment tenu. Leurs commentaires soulignaient heureusement la portée des documents rassemblés, et complétaient ce qui n'avait pu être suffisamment exprimé sur les divers panneaux. Si des Pasteurs ou d'autres responsables furent parfois ces guides si appréciés, toutefois une vingtaine de jeunes, surtout étudiants, avaient été intelligemment préparés à ce service, et ils surent le remplir. Il y a là une prise d'intérêt actif pour l'œcuménisme.

Tel était bien du reste un des buts de cette Exposition. Elle voulait répondre à l'appel d'Evanston, en monnayant, au plan des paroisses, les divers aspects de l'œcuménisme. Son succès a montré que les chrétiens n'ont pas été indifférents à cet effort. Est-ce à dire que tout était assez éclairant ?

1) L'arbre généalogique des séparations, qui d'ailleurs avait quelques inexactitudes, ne suffisait pas pour établir les motifs sérieux de l'état des ruptures chrétiennes. Quittait-on l'Exposition avec la conviction que nos désunions sont réellement des drames sur le fond de la foi en toutes ses exigences ?

2) Il était difficile de parler de l'Église catholique en regard de l'Unité chrétienne. Elle n'est pas un membre du Conseil œcuménique. Mais celui-ci n'a jamais pu ignorer ce qu'elle signifie ; comme l'écrivait le Rév. O. Tomkins cette « absence de Rome est encore une présence ». Il semble qu'il eût fallu l'indiquer. A ce prix, plus d'un visiteur ne serait pas parti en se demandant comment Rome appréciait cette marche vers l'Unité ; en quoi elle y prenait part active ; quelles orientations elle donnait en face de l'évolution œcuménique.

Du reste parallèlement, une certaine impression d'absence apparaissait en regard des Églises orthodoxes qui posent, au sein du Conseil, un certain nombre de questions majeures.

3) Mais c'est ici que nous touchons la difficulté capitale. Il était malaisé de traduire, par documents photographiques et statistiques, ce qui est le cœur de la tâche œcuménique : le travail de recherche doctrinale. Il est à souhaiter que beaucoup de visiteurs n'aient pas quitté l'Exposition en concluant que le Conseil œcuménique

ne serait qu'une conjugaison d'efforts éducatifs, sociaux, charitables, chrétiens certes, mais qui mettraient à un plan trop modeste le grand labeur d'études théologiques. Ce jugement serait foncièrement faux. Est-ce qu'un groupe d'artistes n'évoquerait pas graphiquement, picturalement, symboliquement, ces questions fondamentales ? Certains essais semblent en établir la possibilité.

4) Le manque de perspectives historiques suffisantes n'a pas permis de souligner le caractère vraiment neuf de la création du Conseil œcuménique et de tout l'actuel mouvement vers l'Unité, qui serait apparu plus nettement encore comme un renversement du processus multiséculaire des ruptures chrétiennes, et comme une méthodologie patiente vers un remembrement de la chrétienté, qui a jadis connu tant d'unions avortées.

Le Comité de l'Exposition a eu conscience, par avance, de toutes les limites ici signalées. Il a été acculé par le temps, comme par la nouveauté de ce qu'il entreprenait. Ceci explique également des défectuosités techniques, pour la composition de certains panneaux : harmonisation des couleurs, équilibre de la décoration ou de la densité de l'image par rapport au texte, éclairage.

Probablement cette Exposition entreprendra un périple à travers la France et à l'étranger. Si les projets prennent corps, l'architecte et les responsables se préoccupent de faire droit à ces remarques ou de combler ces lacunes. Mais tel quel, il y a là un utile instrument d'éveil œcuménique, qui doit toujours, même amélioré, être entre les mains de commentateurs compétents, pour lui faire remplir la tâche éducative qu'on se propose.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Walter Windfuhr. — Seder Toharot. Text, Übersetzung, Erklärung. (Rabbinische Texte, Erste Reihe : die Tosefta, B. 6, H. 1-8), Stuttgart, Kohlhammer, 1952-56 ; in-8, 336-152 p., DM 48.

Cette collection entreprise jadis par Kittel et Rengstorff, a pour but de publier et de traduire les anciens textes rabbiniques de l'époque des Tannaïtes.

Des douze traités que contient le *Seder Toharot* (traité des purifications), voici les deux premiers : *Kelim* (= ustensiles) et *Ahilot* (tentes, demeures) et même déjà le premier chapitre en hébreu du traité *Negaim*. L'édition de la Tosephta de M. S. Zuckermandel (Pasewalk, 1880) avait comme base le codex d'Erfurt, comparé avec le manuscrit de Vienne et les premiers imprimés (Venise, 1521). Mais on sait que cette édition n'a pas la confiance des spécialistes. Pour la nouvelle édition, l'A. s'est limité aux mss. ; il disposait d'un nouvel élément, le *Fragments Cambridge* E_2 (lacuneux). Cette traduction est la première qui ait été publiée. La difficulté qu'elle présente réside d'abord dans un vocabulaire étendu de mots concrets et spécialisés, souvent formés sur un modèle étranger, parfois mal attestés. Un cas comme *patīḳ* que l'A. doit se contenter de transcrire dans la traduction en indiquant plusieurs possibilités en note, illustre bien cette difficulté (p. 18, note 50). D'autre part le style abrégé en présente une nouvelle ; il faut continuellement reconstruire les sous-entendus, pour rendre le texte intelligible. Ainsi cette traduction se trouve chargée de parenthèses nombreuses. Les annotations montrent comment cette traduction est portée par une *Kleinarbeit* minutieuse. Avec prudence et autorité l'A. laisse une place honorable à ce qui lui est resté incompréhensible, et il ne manque pas de le noter. De brèves prénotices, en vue de facilitei la lecture, introduisent la traduction de *Kelim* (p. 2-4 et p. 60-61) et celle de *Ahilot* (p. 192-197) ; elles sont bienvenues. Il aurait été pratique pour le moins, d'introduire également le texte hébreu par une notice sui les sigles, les manuscrits, etc... Cela n'aurait pas nui à la sobriété rigoureuse de l'édition. La qualité du travail et le soin de celle-ci nous font désirer la parution prochaine des traités suivants du *Seder Toharot*.

D. A. T.

Kurt Schubert. — Die Religion des nachbiblischen Judentums. Vienne, Herder, 1955 ; in-8, VIII-244 p., DM 14,80.

Voici un livre qu'on peut conseiller à tous ceux qui cherchent à s'initier à la pensée juive post-biblique. S'adressant à des lecteurs non spécialisés, l'A. a trouvé une expression simple et claire. Son ouvrage n'est point un entassement de termes techniques, ni d'autre part une reproduction d'idées générales. Par de nombreuses citations il nous met réellement en contact avec une pensée, tâchant de montrer comment le judaïsme lui-même a compris sa religion à travers les âges. La période ancienne, la plus importante, occupe à peu près la moitié du volume, ses thèmes sont toujours traités dans une vue d'ensemble avec leur origine vétéro-testamentaire, ainsi qu'avec les documents de Qumran. La deuxième et troisième parties traitent du moyen âge et de l'époque moderne jusqu'au sionisme politique de Théodore Herzl, avec son livre *Der Judenstaat* (Vienne, 1896). Les notes et références placées à la fin de l'ouvrage, une bibliographie choisie pour chaque chapitre aideront ceux qui désirent pénétrer plus avant dans cette histoire. On ne lira pas sans profit ces pages basées sur la connaissance solide de l'A. D. A. T.

Dom Jacques Dupont. — Les Béatitudes. Bruges, Éd. de Saint-André, 1954 ; in-8, 327 p., 270 fr.

L'A. nous avertit dans son introduction qu il n'a pas voulu faire un travail parfaitement original, mais plutôt une synthèse de tout ce qui a déjà été acquis par les autres commentateurs, dont il a replacé chaque conclusion particulière dans son cadre, sur la base d'un examen attentif du problème littéraire. Cet examen occupe les deux premiers chapitres de l'ouvrage. Dans les trois autres chapitres, l'A. cherche à dégager les caractéristiques fondamentales des trois formes dans lesquelles les béatitudes se présentent à nous : forme probable de la traduction grecque du document araméen (tendance prophétique), forme de Luc (tendance sapientielle), forme de Matthieu (tendance catéchétique) ; les caractéristiques propres de chaque auteur inspiré ne contredisent pas sa fidélité au message du Christ. La grande érudition de l'A. est une assurance pour la solidité de l'exposé, qui s'adresse surtout aux exégètes professionnels.

D. M. v. d. H.

Lucien Cerfaux et Jules Cambier, S. D. B. — L'Apocalypse de saint Jean lue aux Chrétiens. (Lectio divina, 17). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, 238 p.

Voici un commentaire biblique de grande valeur, accessible à tout chrétien instruit qui veut se donner un peu de peine pour entrer en contact avec le message inspiré de l'Apocalypse. Les AA. nous présentent une traduction assez littérale, mais très coulante toutefois, du Livre, accompagnée de notes explicatives ; un commentaire plus développé lie les péricopes entre elles ; des textes parallèles de l'A. T. servent d'introduction à la plupart des péricopes ; des vues d'ensemble sur la signification religieuse et la construction littéraire de l'Apocalypse terminent l'ouvrage.

D. M. v. d. H.

Adolf Kolping. — Sacramentum Tertullianeum. I : Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum. Munster/W., Regensberg, 1948 ; in-8, 110 p., DM 6.

Carl Becker. — Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. Munich, Kösel, 1954 ; in-8, 383 p., DM 24,80.

Heinrich Karpp. — Schrift und Geist bei Tertullian. Gütersloh, Bertelsmann, 1956 ; in-8, 74 p., DM 5,80.

La première de ces trois études n'a pas un objet particulièrement nouveau. Le rôle de Tertullien dans l'évolution sémantique du mot *sacramentum* a été souvent étudié depuis soixante ans. A. K. expose avec méthode les positions de ses devanciers. Il les critique avec assez de pénétration pour faire son profit de toutes, avec assez de nuance pour n'en démolir aucune, avec assez d'équilibre pour que sa propre position n'apparaisse pas parfaitement limpide. Tous les textes latins classiques sont analysés sobrement, puis ceux de l'antiquité chrétienne, et enfin, dans leur ordre chronologique, ceux de Tertullien. Le sens essentiel est celui de serment (militaire), non sans que se devine, latent, celui de consécration, sinon d'initiation. La Bible latine a déjà consacré la traduction de *mysterion* par *sacramentum*. L'application du mot, dans son sens premier, à l'engagement du baptême, fera ressortir — sans peut-être que Tertullien en soit tout à fait conscient — l'ambivalence *réelle* de ce mot appliqué à un sacrement qui est *à la fois* engagement et initiation. Mais le sens « mystique » ne deviendra habituel que dans les écrits postérieurs au *De Baptismo*.

C. B. s'attache surtout à un problème de composition littéraire et de tradition manuscrite. L'*Ad Nationes* n'est que l'esquisse de ce qui deviendra, dans le courant de la même année 197, l'*Apologeticum*. Et l'*Apologeticum* connaîtra lui-même deux états : le premier, représenté par le *codex Fuldensis ;* le deuxième, étant un remaniement dont la *Vulgata* est le témoin. De la *Vulgata*, deux représentants *(Sangermanensis* et *Parisinus 1623)* n'ont pas été contaminés par le *Fuldensis*. C'est une étude critique très serrée qui vise surtout, peut-être, la *holländische Patristik*. C. B. suit pas à pas l'évolution de la pensée de Tertullien, depuis l'incertitude de ses premières démarches, jusqu'à la pleine maturité de son expression. Une monographie modèle ! Trois excursus (sans compter le chapitre V où C. B. établit l'antériorité de Tertullien par rapport à l'*Octavius*) : sur le latin chrétien, sur la chronologie des écrits de Tertullien, sur le fondement juridique des persécutions.

H. K. s'attaque à un problème tout différent. Dans le christianisme ancien, il y a l'autorité de l'Écriture et il y a l'autorité de l'Esprit. Comment Tertullien, dans sa période montaniste, conçoit-il leurs rapports ? Contrairement à ce qu'on pourrait attendre a priori, l'Écriture fixe les frontières du prophétisme — tandis qu'inversement, l'action de l'Esprit dirige l'interprétation de l'Écriture. Les rapports des deux autorités sont donc ceux d'une étroite interdépendance. Quant au magistère ecclésiastique, on le sait bien, il est dépourvu d'autorité en matière d'exégèse, selon Tertullien. L'exubérance prophétique ne vicie pas les principes exégétiques qui demeurent parfaitement sains. Si Tertullien infléchit parfois son interprétation, seul son rigorisme en porte la responsabilité.

D. B. R.

Carl Andresen. — Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. (Arbeiten z. Kirchengesch., 30). Berlin, de Gruyter, 1955 ; in-8, 416 p., DM 32.

Le grand mérite de l'ouvrage de M. Andresen est d'avoir réussi à dégager de toute la littérature adjacente, la véritable physionomie de Celse, le premier auteur qui se soit opposé, dans le paganisme, au message chrétien. L'abondant matériel des études celsiennes depuis de longues années lui a permis d'utiliser avantageusement les recherches antérieures et de les mettre à profit. Celse est en effet, comme l'empereur Julien, un de ces personnages que les historiens des religions tourmentés par le problème de la foi chrétienne, soit par opposition, soit par inquiétude, étudient le plus. La conclusion de l'A. est que Celse s'est opposé au christianisme au nom de la tradition générale des religions païennes — et spécialement de l'hellénisme — dont il considère le message comme authentique, celui du judaïsme et du christianisme n'en étant qu'une falsification. Le « fait » de la révélation mosaïque comme le « fait » essentiel du mystère chrétien s'oppose à ce « traditionalisme général » dont les anciens sages, aussi bien Zoroastre que Platon, ont été les témoins. La raison qui aurait déterminé Celse à écrire son ouvrage *Ἀληθὴς Λόγος*, serait, d'après l'A., l'œuvre de Justin le Philosophe, pour lequel en effet le paganisme n'était qu'une falsification de la révélation judéo-chrétienne. Celse en prend tout simplement la contre-partie. Cette thèse, assez neuve, ne manque pas d'impressionner par ses arguments, et apporte une contribution riche aux études du christianisme primitif. D. O. R.

Saint Jérôme. — Sur Jonas. Introd. texte lat., trad. et notes de D. P. Antin, O. S. B. (Sources chrétiennes, 43). Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-8, 138 p.

Ambroise de Milan. — Traité sur l'Évangile de saint Luc, I (I-VI). Texte latin, introd., trad. et notes de D. G. Tissot, O. S. B. (Même coll., 45). *Ibid.*, 1956 ; in-8, 274 p.

Diadoque de Photicé. — Œuvres spirituelles. Introd. texte crit., trad. et notes de E. des Places, S. J. (Même coll. 5*bis*). *Ibid.*, 1955 ; in-8, 206 p.

Les deux premiers volumes ci-dessus mentionnés de *Sources chrétiennes* montrent d'une façon non voilée les deux manières de cette collection : l'ancienne, qui avait pour but de « faire connaître aux chrétiens les richesses de la patristique » et la nouvelle qui est de fournir avec le temps « un instrument de travail aux spécialistes », ainsi que vient de le faire remarquer, dans une rectification légèrement saugrenue, le P. Hausherr dans les *Orientalia Christiana* (1956, nº 3-4, p. 409-410). Suivant l'époque où les collaborateurs ont commencé leur travail, ils se ressentent nécessairement de la première ou de la seconde orientation. L'ouvrage de dom Antin veut résolument se rattacher à la seconde. Sans pouvoir toutefois donner une édition critique exhaustive du texte latin de S. Jérôme, il n'a pas épargné ses recherches : « Les personnes habiles savent ce que cela suppose de loisirs et de soins, et je ne pouvais l'entreprendre. En

cette matière, il faut tout ou rien. Mieux vaut sans doute offrir au lecteur un travail incomplet, mais d'une certaine utilité que non pas d'entamer des recherches infinies suspendues par ma mort » (p. 34). Cette remarque, pourtant sage, ne sera peut-être pas du goût de tout le monde. L'A. donne ensuite une liste complète de tous les ms. en affectant d'un signe ceux qu'il a pu consulter, et qui figurent dans son apparat. Tout compte fait, le *Commentaire sur Jonas* apparaît avec un texte tout de même plus sûr que celui de l'édition de Vallarsi. L'A. s'est donné une peine énorme pour nous aider à comprendre le livre au moyen d'annotations parfois un peu chargées. On est amusé par exemple de voir cités, *ad confirmandum*, à propos de la « nuit éternelle », des auteurs comme Malherbe, Racine et Lamartine. Malgré cette érudition un peu artificielle qui profile trop souvent son ombre sur le travail de D. A., nous nous trouvons ici devant une œuvre diligente et méticuleuse, dont le mérite n'échappera à personne, et qui pourra rendre de grands services à tous les travailleurs hiéronymiens.

Quant au Commentaire de saint Ambroise sur saint Luc, nous en avons apprécié la délicate introduction, sobre mais équilibrée. Elle nous a rappelé, non sans agrément, l'amour discret et sincère des Pères de l'Église qui animait l'A. lorsque, *ad pedes Gamalielis*, nous profitions nous-même de ses leçons, il y a plus de trente-cinq ans. Le *Commentaire sur S. Luc*, la plus volumineuse des œuvres de saint Ambroise qui nous reste (il faudra un second vol. pour faire paraître les quatre derniers livres), même s'il est inspiré de plusieurs autres auteurs, et malgré les sarcasmes de saint Jérôme qui ne l'appréciait pas, a été très utilisé au moyen âge en Occident, et a connu un fréquent usage liturgique. Tous connaissent encore aujourd'hui p. ex. la page célèbre sur Zachée (L. 8, fin) qui est lue à l'Office de la Dédicace, et où se révèle toute l'âme du saint commentateur.

En douze ans, les études autour du messalianisme avaient fait tant de progrès, qu'une nouvelle édition de Diadoque (cfr *Irén.*, 1946, p. 223), pouvait se présenter avec un important bagage d'acquisitions récentes. Le P. des Places lui-même avait durant ce temps poursuivi ses études relatives à son auteur. L'édition de la « Catéchèse de Diadoque » (douteuse, à la vérité), qu'il nous avait donnée dans les *Mélanges Lebreton* (RSR, 1952, t. 40, p. 129 sv.), figure ici en fin de série, après celles qui avaient paru antérieurement *(Cent chapitres, Sermon pour l'Ascension, Vision)*. Non seulement le texte grec de tout l'ensemble a été critiquement établi, mais l'introduction a subi des remaniements considérables, apportant sur la doctrine spirituelle des Pères grecs des vues nouvelles. Nous y apprenons ainsi l'influence qu'avait pu exercer sur les Pères de la Compagnie de Jésus l'usage de la « Prière de Jésus » qu'ils avaient connue en Russie durant leur exil au XIX[e] siècle (p. 51). D. O. R.

Origen. — Prayer. Exhortation to Martyrdom. Trad. et annot. par J. J. O'Meara. (Ancient Christian Writers, 19). Westminster Maryl., The Newman Press ; Londres, Longmans, 1954 ; in-8, 254 p., 25/-

Rufinus. — A Commentary on the Apostles' Creed. Trad. et annot. par J. N. D. Kelly. (Même coll., 20). *Ibid.*, 1954 ; in-8, 166 p., 25/-

Saint Augustine. — The Problem of Free Choice. (Même coll., 22). Trad. et annot. par M. PONTIFEX, O. S. B. *Ibid.*, 1955 ;in-8, 290 p., 25/-

Athenagoras. — Embassy for the Christians. The Resurrection of the Dead. Trad. et annot. par J. H. CREHAN, S. J. (Même coll., 23). *Ibid.*, 1956 ; in-8, 194 p., 21/-

Tertullian. — The Treatise Against Hermogenes. Trad. et annot. par J. H. WASZINK. (Même coll., 24). *Ibid.*, 1956 ; in-8, 178 p., 21/-

Cette collection, qui suit à un rythme un peu moins accéléré la précédente (laquelle nous a donné 35 vol. et 2 rééditions en 14 ans, tandis que celle-ci en est au 24e depuis 1946), s'est améliorée beaucoup au cours de ces dernières années. Cette amélioration coïncide à peu près avec le moment où les éditeurs américains de la *Newman Press* ont été épaulés par leur coéditeur Longmans de Londres. Ceci n'est peut-être qu'une coïncidence, mais le fait est remarquable que, depuis lors, des collaborateurs de haute qualité, comme J. N. D. Kelly, J. J. O'Meara et J. H. Waszink, déjà connus dans le monde des lettres chrétiennes par des travaux de valeur, ont rehaussé grandement le prestige de la collection. — L'*Ancient Christian Writers* a le mérite de s'être tenu fidèlement à son programme d'origine, qui était de ne donner que de simples traductions avec des introductions et des annotations plus ou moins développées. Chose à noter pourtant : tandis que *Sources chrétiennes* a entrepris courageusement des traductions de commentaires scripturaires d'œuvres patristiques, ce qui ne s'était plus guère vu depuis saint Jérôme et Rufin, les grands traducteurs latins de ces ouvrages, les éditeurs des présents volumes ne s'en sont tenus jusqu'à présent qu'aux traités les plus classiques de la patrologie. Sauf peut-être le Commentaire de Rufin sur le Symbole des Apôtres, que M. Kelly a étudié et traduit ici avec diligence, mettant à profit la préparation que lui avait donnée sa magistrale étude *Early Christian Creeds* (Londres, 1950), les autres opuscules traduits dans ces 5 volumes livrent des textes édités diverses fois déjà dans des langues modernes. Il nous paraît que c'est une supériorité de *Sources chrétiennes* que d'avoir décelé, dans les commentaires patristiques, la substance la meilleure de l'enseignement des Pères de l'Église.

D. O. R.

Joseph Ratzinger. — Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. (Münchener theologische Studien, II, 7). Munich, Karl Zink Verlag, 1954 ; in-8, XXIV-332 p.

Dans le cadre d'une thèse de doctorat, l'auteur analyse les notions corrélatives de Peuple de Dieu et de Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin. L'étude qu'il consacre à la notion de Maison de Dieu conclut à une opposition consciente de la part de saint Augustin à l'égard de cette notion dans l'A. T. (*eine bewusste Antithese gegen die alttestamentliche ... Auffassung von Kult*, p. 322). Pour saint Augustin, la Maison de Dieu ne désigne pas l'édifice du culte, mais la communauté chrétienne assemblée en cet édifice. La « communauté » serait l'équivalent chrétien

de la notion biblique (et païenne) de « temple ». Il y aurait deux questions à poser à ce sujet. Tout d'abord, peut-on considérer comme équivalentes les notions biblique et païenne ; ensuite, cette notion biblique, qui désigne sans contredit en premier lieu l'édifice du culte, n'a-t-elle connu aucun dépassement spirituel ? Quant à la notion de Peuple de Dieu, l'auteur lui découvre une triple origine : d'abord dans le thème biblique, ensuite dans la représentation païenne de la république des dieux (?), enfin un dépassement inouï dans la vie de l'Église. « La réalité du sacrifice eucharistique amène saint Augustin à découvrir l'ultime réalité de l'Église (comme Peuple de Dieu) dans la notion de Corpus Christi ». Pour étayer sa thèse, l'A. cite presque tous les auteurs de langue allemande qui de près ou de loin ont étudié saint Augustin. Mais il semble bien que son information ne dépasse guère les frontières. Il note lui-même (p. 198, n. 30) qu'il n'a pu prendre connaissance de l'étude du P. de Lubac, *Corpus mysticum ;* mais à part Mersch et Battifol, il ne connaît guère la production étrangère sur ce sujet ; Bardy lui est inconnu. C'est sans doute sa principale lacune. — Signalons encore quelques fautes d'impression (dans les notes, erreurs d'accentuation dans certaines citations grecques et orthographe erronée de quelques noms), mais surtout la pagination défectueuse de la table des matières (p. XII et XIII interverties).

D. E. N.

Henri Crouzel. — Théologie de l'image de Dieu chez Origène. (Théologie, 34). Paris, Aubier, 1956 ; in-8, 288 p.

Cet ouvrage, vraiment magistral, vient s'insérer à la fois dans deux secteurs de la patristique travaillés par les modernes. Tout d'abord, il vient heureusement compléter ce qu'on a écrit déjà sur la théologie de l'image chez Clément d'Alexandrie *(Mayer)*, chez Athanase *(Bernard)*, chez Grégoire de Nysse *(Merki, Leys, Muckle)*. Ensuite, il apporte à l'étude de la théologie spirituelle et mystique du grand alexandrin une des meilleures contributions, après celle de Völker, de Lieske, de de Lubac et de plusieurs autres. On n'a pas fini d'étudier ce problème, et, en maint endroit de ce livre, perce chez l'A. l'amorce de travaux ultérieurs qui, souhaitons-le, verront bientôt le jour. — Il est étonnant de constater que plusieurs, parmi ceux qui s'y sont appliqués aujourd'hui, avaient cru que la théologie de la ressemblance ne jouait dans l'œuvre d'O. qu'un rôle secondaire. Les chapitres de ce livre nous montrent au contraire, avec un enchaînement rigoureux, l'importance de ce thème dans la doctrine origénienne. L'A., dans un chapitre préliminaire excellent, fait tout d'abord, du point de vue qu'on pourrait appeler celui de l'histoire des religions, l'historique du thème de l'image dans la tradition hellénique, depuis Platon jusqu'à Plotin (« Qu'est-ce qu'un chrétien peut retenir de la spéculation grecque sur l'image ? »), la tradition juive et la tradition chrétienne (de saint Paul à Clément). Ensuite, les deux parties substantielles de l'ouvrage traitent successivement : 1° du Christ image de Dieu chez O., où la doctrine trinitaire d'O. est occasionnellement examinée ; 2° de l'histoire de la participation de l'homme à l'image de Dieu. — Les pages consacrées à « l'image du diable » (p. 189-197) nous ont posé la question de l'influence d'Origène sur les théories messaliennes postérieures. De plus,

nous nous sommes demandé si l'idée émise dans l'Introduction concernant la grâce (p. 11), à savoir que « le selon-l'image (d'après O.) qui est en l'homme correspond à ce que nous appelons grâce sanctifiante » n'est pas un peu trop schématique. Cette idée est reprise du reste en divers endroits, notamment p. 207 sv. (« Le péché nous fait-il perdre notre participation à l'image ? »), où beaucoup de nuances sont apportées. Il nous semble qu'elle doit se colorer surtout de cette notion, que notre théologie plutôt statique de la « grâce sanctifiante » ne relève pas en soi, et qui est au contraire très présente chez O., à savoir la croissance *continuelle* et la transformation *progressive* de l'image en sa ressemblance la plus parfaite avec l'archétype. Nous ne voulons pas faire de cette remarque une objection, mais simplement la souligner. Comme le dit très bien l'A. « ce thème (de l'image) est mêlé à toute l'histoire du progrès spirituel » (p. 260). — L'A. termine son ouvrage en rappelant cette phrase profondément évocatrice d'O. : « Peut-être que, comme Dieu a créé l'homme selon son image et ressemblance, il a fait les autres créatures à la ressemblance de certaines autres images célestes » (*In Cant.* III). Nous aurions aimé voir figurer la suite de ce passage, où le grand Docteur justifie son idée par les diverses paraboles du grain de sénevé, un des plus beaux développements d'O. concernant la doctrine des choses célestes. D. O. R.

Jean Daniélou. — The Bible and the Liturgy. (Liturgical Studies, III). Notre Dame (Ind.), University Press, 1956 ; in-8, X-372 p., 5,25 dl.

Michael A. Mathis. — Vigil Service for Advent, Christmastide, and Epiphany Season. *Ibid.*, 1956 ; in-8, X-190-(52) p.

Il nous est très agréable de faire connaître à nos lecteurs le grand travail qui s'accomplit à l'université de Notre-Dame en faveur de la liturgie sous l'impulsion du dynamique P. Mathis, C. S. C. Voici le troisième volume dans la série *Liturgical Studies*, mais, alors que les deux autres étaient des études originales basées sur des cours professés pour la première fois à N.-D., ce livre du R. P. D. n'est guère autre chose que la traduction anglaise — aussi professée à N.-D. — du livre français : *Bible et Liturgie* (cfr *Irén.* 25 (1952) p. 95). L'A. étudie les signes que sont les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'Eucharistie, ainsi que l'interprétation donnée de ces signes par les Pères au moyen des « types » de l'A. T. et du N. T. Ensuite, toujours dans la même manière, il traite du sabbat — jour du Seigneur, huitième jour — et des fêtes pascales. La traduction nous semble coulante et facile à lire. Nous n'avons qu'une petite critique : le grec est mal composé avec des caractères pris à droite et à gauche dans des polices et des corps différents ; les mots hébreux, au contraire, ont été transcrits selon les conventions anglaises, ce qui est un bon point pour l'éditeur.

Le P. Mathis est, avant tout, un apôtre et qui veut apporter la liturgie au peuple. Voici des offices entièrement en anglais pour la veille des dimanches et fêtes, composés de quelques psaumes, de longues lectures scripturaires, d'homélies patristiques. Le tout dure environ trois quarts d'heure. Les psaumes et répons sont notés pour être chantés selon les mélodies de la psalmodie grégorienne. Chaque office est précédé d'une introduction assez développée. A condition d'être bien préparés et bien

exécutés — ce qui n'est pas facile — ces offices formeraient magnifiquement les fidèles, si, encore une fois, on parvenait à les réunir le samedi soir. D. G. B.

Joseph Pascher. — Die Liturgie der Sakramente. Munster, Aschendorff, 1951 ; in-12, 282 p., DM 7,50.

Partant du caractère dramatique des sacrements considérés très justement comme des choses représentées et faites, l'A. commente les textes et les actions sacramentels avec le dessein d'aider le clergé à les expliquer à leurs fidèles. Il nous semble qu'il s'est en général bien acquitté de sa tâche. Quelques points, cependant, auraient pu être développés davantage. Nous pensons surtout à toute la vision du monde que supposent les exorcismes et que ne partage plus notre monde moderne. Le catéchumène est-il donc un possédé ? Comment se trouve-t-il « *laqueis diaboli colligatus* » ? L'A. aurait rendu un service encore plus grand s'il avait creusé et exposé cette conception. Néanmoins le livre reste très utile pour la meilleure intelligence des sacrements, meilleure intelligence qui devrait mener à une célébration plus digne et à une participation plus fructueuse.
D. G. B.

K. Federer. — Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. (Coll. Paradosis, 4). Fribourg (Suisse), Saint-Paul, 1950 ; in-8, 144 p., 6 fr. s.

Voici une étude méticuleuse sur la forme véritable, l'origine, l'auteur et le sens primitif de la formule : *lex orandi — lex credendi*. Avec une exactitude plus que germanique et digne de toute louange, l'A. mène son lecteur à travers chaque chapitre (état de la question, développement, sommaire récapitulatif). Cette méthode lui permet d'établir que cet axiome n'a pas mal évolué en signification au cours des siècles, depuis le sens bien précis que lui donnait Prosper d'Aquitaine (car c'est lui l'auteur) en s'appuyant sur *I Tim.*, 2, 1-2 : « La nécessité de la prière pour la grâce est une preuve de la nécessité de la grâce » (p. 16). Le sens plus large qu'a pris la formule dans la suite ne fait que développer la preuve de la foi en général à partir de la pratique liturgique, preuve chère à saint Augustin. D. G. B.

Irénée Hausherr, S. J. — Direction spirituelle en Orient autrefois. (Coll. « Orientalia Christiana Analecta », 144). Rome, Pont. Inst. Orient., 1955 ; in-8, 322 p.

Après *Penthos* et *Philautie*, le P. H. nous initie à la direction spirituelle de ses Pères préférés. Selon l'habitude de l'A., l'ouvrage se présente comme un florilège de textes d'auteurs ascétiques orientaux, présentés dans un cadre simple et clair, introduits et commentés avec la connaissance philologique, historique et critique du technicien achevé qui, dans sa modestie, ne souhaite que d'être oublié par son lecteur, mais que les nombreux traits d'esprit trahissent infailliblement. Ici encore le P. H., à

part Smirnov et Smolitsch, parcourt un terrain presque vierge. « Père spirituel » ne veut pas dire « confesseur », mais c'est celui qui, lui-même devenu *pneumatikos*, engendre, élève, conduit, conseille ses enfants spirituels auxquels il est lié par un amour profond. L'A. nous explique longuement ce sens, puis passe en revue les qualités et les devoirs du père spirituel, la nécessité de l'ouverture d'âme, les devoirs du disciple ; il examine la pratique de la manifestation des pensées et montre l'efficacité de la direction. Parmi les quelque deux cents Pères cités, Barsanuphe tient une place de choix. C'est dire l'importance de ce contemporain de saint Benoît et il serait à souhaiter, qu'en attendant une édition critique, au moins une bonne traduction en soit donnée, par exemple dans les *Sources chrétiennes*. Il reste à dire que ce livre, écrit avec amour, « s'adresse aux chrétiens occidentaux qui s'intéressent à l'Orient » (p. 13), mais aussi, ajoutons-le, à tous ceux qui, de par leur état, se voient obligés d'assumer une tâche aussi difficile et dangereuse que celle de la direction spirituelle.

D. N. E.

E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer. — Early Fathers from the Philokalia. Londres, Faber, 1954 ; in-8, 422 p., 35/-

Les caractéristiques générales de cet ouvrage sont celles de son prédécesseur *Writings from the Philokalia* (cfr *Irén.* 25 (1952), p. 200). C'est dire qu'il ne s'agit nullement — d'ailleurs les AA. le disent explicitement — d'un travail d'érudition, ni de recherche personnelle, ni d'examen des sources. Le livre contient la traduction d'une traduction — car elle est faite sur la version russe de Théophane le Reclus —, elle ne s'occupe pas de questions d'attribution de tel texte à tel auteur. Les AA. souhaitent, et nous avec eux, que l'on s'occupe davantage de ces questions fondamentales, mais en effet, la vie spirituelle des hommes doit être vécue sans attendre les travaux des érudits. Cela ne fait pas de doute, mais n'empêche que le R. P. Hausherr et d'autres ont déjà déblayé un peu le terrain et c'est presque de l'obscurantisme que d'attribuer encore aujourd'hui la *Lettre sur la prière* à Nil le Sinaïte. — Le choix de textes embrasse Antoine, Marc l'Ascète, Évagre, Nil le Sinaïte, Dorothée (pourquoi donc la curieuse traduction *St. Abba Dorotheus* ? Est-ce qu'on dit *St. Abbot Bernard* ?), Isaac de Ninive, Maxime le Confesseur, et un certain bienheureux Théodore. En appendice se trouvent deux petits écrits de Grégoire Palamas et un autre d'un des éditeurs de la Philocalie. — Qualités de la traduction : elle nous semble trop littérale, laborieuse, difficile à comprendre et peut-être parfois frisant le contre-sens ; les verbes auxiliaires faisant fonction de subjonctifs, etc., sont souvent faux (p. 21, l. 24 ; p. 22, ll. 1 et 2). — Ce n'est cependant pas notre intention de nous arrêter sur des poussières. La nourriture est de la meilleure qualité, plaise à Dieu que les âmes qui la désirent puissent la trouver, et comme guide nous voudrions quand même recommander les travaux récents du R. P. Hausherr où l'on trouve les textes dans un contexte qui est rendu intelligible à nos contemporains. Si MM. K. et P. donnent surtout des mots, le R. P. H. interprète le sens des mots et la pensée des écrivains.

D. G. B.

Fridolin Dressler. — Petrus Damiani Leben und Werk. (Studia Anselmiana, 34). Rome, Saint-Anselme, 1954 ; in-8, XVIII-248 p.

M.M. Lebreton, J. Leclercq, C.H. Talbot. — Analecta monastica. (Textes et Études sur la vie des moines au moyen âge, III). (Même coll., 37). *Ibid.*, 1955 ; in-8, 208 p.

Antonius Magnus Eremita : 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia, cura B. Steidle, O. S. B. (Même coll., 38). *Ibid.*, 1956 ; in-8, VIII-306 p.

Paolo Carosi, O. S. B. — Il primo monastero benedettino. (Même coll., 39). *Ibid.*, 1956 ; in-8, 188 p.

Petrus Venerabilis : 1156-1956. Studies and Texts commemorating the Eighth Centenary of his Death, éd. par G. Constable et J. Kritzeck. (Même coll., 40). *Ibid.*, 1956 ; in-8, VIII-254 p.

La figure de saint Pierre Damien, rayonnant autour de celle de saint Romuald, et qu'elle dépassera bien vite, évoque immanquablement dans les esprits la rudesse du XIe siècle décadent et tragique. Que le personnage ait été suscité par Dieu pour réformer l'Église d'Occident, on ne peut le nier. Que cette réforme se soit faite au bénéfice du prestige de la papauté, qui l'a prise vigoureusement en main au moment le plus difficile et avec le succès que nous savons, doit être reporté aussi à une intervention de la Providence. Mais un unioniste ne peut songer à tout ce mouvement sans voir se profiler la main de fer du principal auxiliaire de Pierre Damien, le cardinal Humbert, qui vint porter sa rudesse et ses foudres sur l'autel de Sainte-Sophie de Constantinople. L'histoire présente ne fait évidemment pas mention de ce fait, qui est en dehors de son objet ; Humbert y apparaît pourtant en belle place (p. 107 et sv.). La vie de Pierre Damien, son idéal monastique avec son austérité effrayante, le style robuste et cadencé de la prose du saint Docteur, mais qui fait souvent dresser les cheveux sur la tête du lecteur moderne, sont développés dans l'ouvrage de F. D. avec toutes les qualités d'une excellente thèse scolaire, qui fut soutenue à Wurzbourg en 1951.

D. J. Leclercq avait déjà publié deux fascicules des *Analecta monastica* dans cette collection. Ce n° 3 nous donne de lui aujourd'hui, outre les lettres d'Odon d'Ourscamp, le texte de la vêture « *Ad succurrendum* » (c'est-à-dire faite avant de mourir, suivant un usage du moyen âge pour les laïcs) d'après le moine Raoul, et six Lettres de « vocation », c'est-à-dire, pour employer un euphémisme, d'encouragement à prendre l'habit, comme la littérature monastique en a connu un certain nombre au moyen âge (p. ex. de la part de saint Bernard), un sermon de Grossolano, dont l'auteur mérite d'être signalé ici. Le moine Grossolano fut archevêque de Milan en 1102, puis délégué auprès de l'empereur Alexis Comnène à Constantinople, où il joua un rôle important dans les discussions sur la procession du Saint-Esprit. Certains ont cru qu'il était grec (*Chrysolaus*, devenu dans le latin du moyen âge *Grossolanus*) mais ceci n'est point prouvé. Il finit ses jours au monastère grec de St-Sabbas à Rome. — Ce fascicule contient encore une longue étude sur le texte du *Liber Confortatorius* de Goscelin, par C. H. Talbot, et les sermons de Julien de Vézelay, édités par Mlle Lebreton.

Il nous faudrait insister beaucoup sur le fascicule des S. A. consacré à saint Antoine le Grand, et qui veut célébrer le 16e centenaire de la mort du grand ermite. Nous ne pouvons ici que donner la liste des études qu'il contient, déjà précieuse comme information : G. Garitte, *Le texte grec et les versions anciennes de la vie de saint Antoine;* L. von Hertling, *Studi storici antoniani negli ultimi trent' anni;* Chr. Mohrmann, *Note sur la version latine la plus ancienne de la vie de saint Antoine par saint Athanase;* E. T. Bettencourt, *L'idéal religieux de saint Antoine et son actualité;* H. Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum;* M. J. Marx, *Incessant Prayer in the* Vita Antonii ; J. Daniélou, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine;* B. Steidle, « *Homo Dei Antonius* ». *Zum Bild des Mannes Gottes im alten Mönchtum;* E. E. Malone, *The Monk and the Martyr;* J. Leclercq, *Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale;* G. Ferrari, *Sources for the Early Iconography of St. Anthony;* E. Beck, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums;* A. Kemmer, *Gregor von Nyssa und Ps.-Makarius. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik;* C. Penco, *Origine e sviluppi della questione della* Regula Magistri.

L'étude exhaustive et neuve de D. Carosi sur le premier monastère bénédictin à Subiaco apporte une contribution importante à la vie du saint Patriarche, sur des points où le récit de saint Grégoire ne donne guère de précisions. S. B. après avoir quitté sa grotte, aurait habité avec sa communauté dans une dépendance de la somptueuse villa néronienne située non loin du lac. Le monastère fut dédié d'abord à saint Clément puis aux saints Côme et Damien. Il fut ensuite détruit et définitivement abandonné. L'héritier de ces souvenirs est aujourd'hui l'abbaye de Sainte-Scholastique, quoique située à un autre endroit. Nul doute que cette étude comme toutes celles qui touchent à la vie ou à la Règle du saint Législateur ne suscite bientôt une abondante littérature de controverse.

Autre jubilé : celui de Pierre le Vénérable, le dernier des grands Abbés clunisiens : 1156-1956. La figure du saint et doux abbé, contemporain et émule de saint Bernard, n'a pas manqué d'intéresser beaucoup de savants, historiens et chartistes, à en juger d'après la liste des collaborateurs : D. Knowles, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable;* C. H. Talbot, *Odo of Saint Remy. A Friend of P. the V.;* G. Constable, *The Letter from Peter of St John to Hato of Troyes;* A. H. Bredero, *The Controversy between P. the V. and S. Bernard of Clairvaux;* C. H. Talbot, *The Date and Author of the « Riposte »* ; M. A. Dimier, *Un témoin tardif peu connu du conflit entre cisterciens et clunisiens;* J. Leclercq, *P. le V. et l'érémitisme clunisien;* K. J. Conant, *Cluniac Building during the Abbacy of P. the V.;* G. Duby, *Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de P. le V.;* C. J. Bishko, *P. the V.'s Journey to Spain;* J. Kritzeck, *P. the V. and the Toledan Collection;* M. T. d'Alverny, *Quelques manuscrits de la « Collectio Toletana »;* G. Constable, *Manuscripts of Works by P. the V.*

D. O. R.

J. E. Fison. — The Christian Hope. The Presence and the Parousia. Londres, Longmans, 1954 ; in-8, VII-268 p., 21/-

La jaquette de ce volume le présente comme *a passionate book* et lui prédit un *explosive impact.* Rien n'est moins exagéré. Convaincu que l'espérance n'est pas seulement un besoin, mais le besoin le plus urgent du monde d'aujourd'hui, M. F. dresse un réquisitoire passionné à la fois contre une réduction de l'eschatologie à une *realized eschatology* qui « tranche le nerf de la vertu d'espérance ». et contre le conceptualisme ou « propositionalisme » théologique qui dépersonnalise la réalité divine et détruit la mystique chrétienne. Il plaide, avec une passion non moindre, pour l'eschatologie parousiaque et pour une rencontre personnelle — mais non individualiste — avec le Dieu vivant, objet de notre invincible espérance (*a journeys end in lovers meeting*). On se gardera de croire, pour autant, que l'A. se range, avec les *sectarians*, parmi les partisans d'une eschatologie purement « futuriste » : il renvoie dos à dos l'eschatologie des sectes et l'eschatologie installée dont il découvre la trace chez les théologiens de toute confession et de toute tendance (voir le chapitre V : *The Theology of the Church*). « Ce qui est nécessaire aux sectes aujourd'hui n'est pas ce qu'il faut à la grande Église : celles-là ont besoin de voir le futur avec les yeux de saint Jean, celle-ci doit avoir les yeux ouverts sur le secret des Synoptiques ». « Sans la foi en la *présence* réelle, la foi dans une réelle parousie n'est que fantaisie ; sans la foi en une réelle parousie, la foi en la réelle présence est idolâtrie ». « C'est la présence de l'amour, non son absence, qui appelle et qui garantit la parousie ». « Une vivante et authentique espérance eschatologique doit jaillir du présent. Elle ne peut être quelque chose qui ne se réfère pas au présent comme son accomplissement, ou qui ne s'y réfère que comme sa compensation... La disjonction entre passé, présent et futur, inévitable en logique mais impossible en amour, signifie la destruction de toute foi et de toute espérance authentiquement chrétiennes ». On voudrait multiplier les citations... La pétulance de l'A. et sa passion ne sont pas du tout pour nous déplaire. Elles nous valent tout d'abord un livre extraordinairement vivant, bourré d'expressions pittoresques, de mots à l'emporte-pièce, dont on ferait avec joie un savoureux florilège. Et puis, l'espérance dont il se fait le champion vaut bien qu'on préfère cette ferveur à une dissertation académique. « On nous a appris, disait il y a peu un jeune pasteur, qu'il n'y a pas moyen de parler de la grâce sans la prêcher ». Le livre de M. F. est une prédication. On peut justement admettre, avec lui, qu'une eschatologie *revitalized* renouvellerait les perspectives de réunion, la cause missionnaire, la vie du culte, aussi bien que l'affrontement avec le marxisme et le problème des races. D. B. R.

L. Malevez, S. J. — Le Message chrétien et le Mythe. La théologie de Rudolf Bultmann. (Museum Lessianum, sect. théol., 51). Bruges, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 170 p., 80 fr. b.

L'intérêt porté à la théologie de R. Bultmann a franchi les frontières de l'Allemagne et du luthéranisme. Deux essais français, celui du P. Marlé et le présent du P. M. en sont la preuve. Ce dernier, après un résumé de l'histoire du débat bultmannien, étudie la nécessité de la démythologisation pour les esprits modernes, puis le principe de l'interprétation existentiale qui apparaît comme la sauvegarde du libre choix de la foi,

ensuite l'application de ce principe au message divin qui, à la différence de la philosophie de l'existence, « affirme l'existence d'une action de Dieu... rendant possible le don, la foi, l'amour, l'existence authentique de l'homme ». Enfin, l'A. explique en quoi consiste, selon B., l'événement du salut. Cet événement, est-il pour B. une réalité objective, appréhendée sans doute uniquement par la foi, mais qui s'est passée hors de nous ou est-il l'interpellation divine au-dedans de nous ? L'A. opte pour une interprétation objectiviste et décèle chez B. une évolution dans le sens d'une objectivation. Après cet essai si compréhensif de la pensée de B., on appréciera d'autant plus le jugement de l'A. qui rejoint celui de la plupart des critiques : l'effort pastoral de B., son à-priori antimythique (l'A. y répond longuement), les appauvrissements de la Révélation. Sur ce dernier point l'A. aurait pu souligner davantage que B. est tributaire d'un idéalisme presque dualiste, rançon du protestantisme lui-même.

D. N. E.

Eduard Schweizer. — Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. (Abhandl. zur Theol. des Alten und Neuen Testaments, 28). Zurich, Zwingli, 1955 ; in-8, 168 p., 15.50 fr. s.

Au centre du témoignage chrétien se place la foi en Jésus mort pour nous et qui nous appelle à aller à sa suite. C'est cet appel de prendre le chemin de Jésus que l'A. examine dans les synoptiques, Jean et les Hébreux. Ce chemin apparaît comme celui du Juste souffrant, obéissant et exalté par Dieu. Dans cette perspective d'humiliation et d'exaltation l'A. relève les titres de Jésus. Représentant d'Israël, Serviteur de Dieu, Fils de Dieu, Fils de l'Homme et Kyrios. L'A. est amené à l'analyse des premières synthèses de la foi, surtout chez saint Paul, et il en distingue deux groupes, différence expliquée par l'apport hellénistique. La communauté hellénistique était préoccupée du sens de l'existence humaine et elle cherchait en Jésus une réponse à son angoisse ; elle rencontrait dans le Christ d'abord son Seigneur et Sauveur avant de comprendre le vrai chemin de Jésus tel que l'avait compris la communauté palestinienne. L'A. voit dans la situation de l'homme moderne une similitude avec la préoccupation hellénistique. Ainsi le message du Nouveau Testament offre-t-il une voie permettant de rejoindre à travers le Christ hellénistique le Jésus historique qu'ont suivi les Apôtres. En appendice on trouvera des notes sur l'école d'Upsal, la *Corporate Personality*, le Premier Homme et le gnosticisme.

D. N. E.

Josef Rupert Geiselmann. — Jesus der Christus. Stuttgart, Kath. Bibel-Werk, 1951 ; in-8, 186 p.

Poser les fondements d'une théologie de Jésus-Christ, permettant une réponse positive à la démythologisation, tel est le but de la présente étude ; c'est dire l'importance de l'essai de l'A. Le problème central soulevé par la théologie de Bultmann est celui de la notion de l'histoire du salut. Il a fallu à l'A. en premier lieu montrer comment l'histoire du salut est le principe déterminant du kérygme apostolique annonçant Jésus comme Messie. Ne connaît Jésus que celui qui le connaît comme le Christ, c'est-

à-dire par référence à l'Ancien Testament. Dans la partie centrale de l'ouvrage, l'A. analyse les formes de la prédication apostolique (*martyrion* chez les témoins oculaires, *paradosis* chez Paul et l'Église) ; la *paradosis* est le témoignage autorisé de la foi. L'A. détermine ensuite le contenu de la prédication apostolique et relève l'aspect histoire-du-salut des différents témoignages sur la vie terrestre de Jésus et sur son existence comme *Kyrios*. Une place particulière est donnée à l'hymne de *Phil.* 2, 5-11 pour lequel l'A. soutient une origine pré-paulinienne. Tous les titres de Jésus, y compris celui de *Kyrios*, veulent illustrer sa place dans l'histoire du salut. La prédication apostolique, résumée en l'affirmation de Jésus comme Christ, est une affirmation historique. S'il y a emploi du mythe, c'est au service de l'histoire pour exprimer ce qui dépasse l'histoire commune et qui est histoire du salut ; le mythe est ainsi démythisé et est lui-même historifié. Et l'A. de tirer la conclusion pour la prédication et la théologie de notre époque : la christologie de la phénoménologie de la conscience du Christ est insuffisante ; car ce qui importe, c'est de montrer comment Jésus est le Messie ; or cela ne peut se faire qu'en plaçant l'histoire du salut au centre (et non seulement comme cadre) de la christologie. On ne pourra jamais séparer l'histoire du salut de la prédication de Jésus.

L'A. nous donne ici la clé pour une théologie kérygmatique efficace : « Prédication et théologie de Jésus-Christ sont à élaborer à partir de l'*oikonomia* de Dieu ». Est-ce neuf ? Non, nous dit l'A., c'est tout simplement un retour aux perspectives des Pères, en particulier de saint Irénée, « ce premier *magister historiarum* ». D. N. E.

Albert Mitterer. — Geheimnisvoller Leib Christi. Vienne, Herold, 1950 ; in-8, XXXII-408 p.

Die Entwicklungslehre Augustins. — Im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart. Vienne, Herder, 1956 ; in-8, 348 p., S. 135.

Dans le premier ouvrage la comparaison entre saint Thomas et l'encyclique *Mystici Corporis* permet de mesurer l'élément constant de la doctrine du Corps mystique et le progrès fait depuis le moyen âge. Il est significatif de voir se renforcer l'accent sur la visibilité de l'Église en butte avec le monde. Saint Thomas, en effet, était tributaire de la conception du monde de son temps, c'est-à-dire du *Corpus christianum* où tout était harmonie et sécurité. L'A. se limite à l'étude de l'analogie du corps, n'épuisant pas toute la doctrine de l'encyclique. Déjà ici il fait ressortir l'importance de la conception du monde pour l'évolution d'une spéculation théologique. Cette thèse se vérifie dans le second ouvrage. Trois cosmologies sont comparées, celle de saint Augustin, celle de saint Thomas et celle de notre époque. L'A. établit systématiquement et avec minutie la théorie évolutionniste de saint Augustin jusqu'ici si peu prise en considération, et qui pourtant lui est tellement propre ; il montre comment saint Thomas, tout en adoptant la terminologie augustinienne, transforme complètement la doctrine évolutionniste. En la comparant avec l'évolutionnisme moderne l'A. met en garde contre la tentation de vouloir la retrouver chez saint Thomas. C'est avec pertinence que l'A. nous dit qu'une telle méthode n'est plus permise aujourd'hui ; elle a d'ailleurs été

la cause de l'oubli de saint Augustin. L'une et l'autre étude sont un appel en faveur d'un thomisme critique que tout l'immense travail scientifique de l'A. veut promouvoir en collaboration avec l'*Institut für weltbildvergleichende Thomasforschung* dont il est l'animateur. D. N. E.

Nicolas Berdiaev. — Le sens de la création. — Un essai de justification de l'homme. (Textes et Études philosophiques). Bruges, Éd. Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 472 p.

Si dès longtemps, les idées de Berdiaev ont été diffusées en Occident par la traduction de ses ouvrages, « Le sens de la création », héritier de sa thèse fondamentale, restait, on ne sait pourquoi, dans l'oubli. Un voyage qu'il fit en Italie vers 1910 provoqua l'admiration de l'A. pour ce que la Renaissance y révèle d'efflorescence créatrice, et fut à l'origine de sa thèse. Pour lui, le cosmos, création pure de Dieu, est devenu un « monde » réduit en esclavage par le péché originel. Soumis depuis lors à la Nécessité diabolique, écrasé par les conséquences de sa faute, l'homme en quête de salut personnel, n'a pas encore découvert ce qui lui apportera victoire et affranchissement, l'acte créateur. « L'œuvre du huitième jour », réponse de l'homme créé à l'image du Créateur, fera sa propre grandeur au temps du règne de l'Esprit. Le secret divin suprême, celui du Christ dans son Incarnation, que ne révèlent ni l'Ancien Testament, ni l'évangile parce qu'il est réservé à l'homme de le découvrir, c'est, après la naissance de Dieu en l'homme, celle de l'homme en Dieu. L'esprit farouchement indépendant de l'A. ne voit dans la pensée des Pères, non plus que dans l'enseignement traditionnel de l'Église, qu'une philosophie enchaînée et statique ; il croit la chrétienté au seuil du règne dynamique de l'Esprit où le Dieu créateur recevra, dans un Univers transfiguré par la volonté positive de l'homme, la réponse humaine au don initial.

Si cette théorie de la liberté créatrice, édifiée par un philosophe insatisfait qui refuse la sécurité facile, heurte en plus d'un point l'orthodoxie par ses erreurs formelles, elle n'en enrichit pas moins la notion de la dignité de l'homme, si ébranlée à notre époque matérialiste. La création, parfaite dans l'Incarnation, source de dynamisme créateur pour l'homme, attend de celui-ci l'acte libre par lequel il transformera et lui-même et le monde. Fort bien traduit par Mme Julien Cain qui fut l'introductrice de l'A. en France, le livre est préfacé par M. Stanislas Fumet qui esquisse à la fois la portée de la pensée du philosophe et la réponse qu'elle exige de nous. C. P.

Anthony Hanson. — The Meaning of Unity. A Study of a Biblical Theme. Londres, The Highway Press, 1954 ; in-8, 72 p., 6/-

En un petit volume de présentation agréable, l'A. étudie avec clarté et concision les textes scripturaires de base sur l'unité de l'Église. Après un aperçu rapide de l'unité du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament, il aborde successivement les trois synoptiques, les épîtres de saint Paul et les écrits johanniques, pour en tirer des conclusions générales suscep-

tibles d'être admises par les diverses confessions chrétiennes. — Au-delà de la discussion théologique ou des particularismes, il s'attache à rechercher la définition de l'Unité. Exposant le point de vue le plus large du mouvement œcuménique anglican — et par conséquent certaines positions catholiques sont comprises — le présent ouvrage veut éclairer le grand public sur l'importance et l'actualité du problème. Il laisse ouvertes l'une ou l'autre question délicate, celle de la juridiction par exemple introduite par la IIIe épître de Jean, et, évidemment, celle de l'autorité en matière d'enseignement de la doctrine. C. P.

E. L. Mascall. — Christian Theology and Natural Science. Some Questions on their Relations. Londres, Longmans, 1956 ; in-8, 328 p., 25 /-

Le Dr. M. était excellement préparé pour donner ces *Bampton Lectures* de 1956, sur les rapports de la Religion et de la Science, ayant lui-même un pied dans les deux camps. Formé jadis aux disciplines scientifiques, c'est aujourd'hui un théologien anglican lucide, partisan d'un thomisme ouvert. Malgré la technicité de certains passages, l'ensemble se lit d'un trait. Rapprochements récents entre les deux domaines en certains secteurs, nature des théories scientifiques et « réalité » du monde envisagé par la Science, problème de la contingence de la création et de ses modes, posé en particulier par les généralisations d'Eddington et de Milne, notion exacte de la création et signification sous ce rapport de certains faits comme l'entropie ou des cosmologies de Bondi, Golde et Hoyle, répercussion de la relativité et des *quanta* sur la notion de causalité, nouvelles acquisitions biologiques en fonction de l'anthropologie chrétienne ; enfin problèmes plus classiques de l'évolution et des origines de l'humanité, tels sont les thèmes de réflexion que le Dr. M. proposait, en se fondant sur la littérature scientifique toute récente, à son auditoire universitaire de St Mary's. Ne subsiste-t-il pas cependant quelques ambiguïtés du fait que les principes généraux ne sont pas clairement posés et les divers domaines d'application pas assez nettement distingués ? On risque parfois de perdre un peu pied dans les discussions particulières. A propos du problème de la création soulevé par l'allocution pontificale et les ouvrages de Whittaker, et tout récemment du Rev. A. F. Smethurst, il semble que M. minimise le facteur temporel imposé cependant par la foi. Le *terminus a quo* de la création est éventuellement suggéré par la science dès qu'on tient par ailleurs, comme le fait l'A., que le monde est créé. L'ensemble est de très haute tenue et l'orateur a eu en général raison de ne pas trop attendre de la science dans un sens ou dans l'autre. P. Duhem se voit transformé en ecclésiastique (Père Duhem, p. 15 et 52) ; de plus p. 55, au lieu de *geocentrism* lire : *heliocentrism*. D. H. M.

Zakon Božij (Cours de religion). Livre I, De la Foi orthodoxe. Paris, YMCA, 1956 (2e éd. corrigée et complétée) ; in-8, 274 p.

La 1re édition de ce volume fut recensée dans *Irén.*, 23 (1950), p. 238. On ne peut qu'admirer ce cours de religion pour les enfants russes orthodoxes de 8 à 12 ans. Les textes et les dessins qui, dans ce Livre I, doivent

introduire les petits dans la connaissance de l'Histoire Sainte et dans la célébration des mystères chrétiens, nous semblent très appropriés au but poursuivi. Le livre de Job n'aurait-il pas dû avoir une place dans cette « pédagogie », étant donné qu'il figure parmi les lectures de la Grande Semaine ?

D. T. S.

Hermann Lais. — Probleme einer zeitgemässen Apologetik. Vienne, Herder, 1956 ; in-8, 229 p., 54/-

L'A. ne prétend pas écrire un traité complet d'apologétique. Se concentrant sur les questions d'actualité, il passe en revue le matérialisme dialectique, l'évolutionnisme, la théologie de Rudolf Bultmann, les problèmes posés par quelques théologiens protestants ainsi que la question du salut en dehors de l'Église. Il y a lieu de relever le ton « irénique » dans lequel cet examen est fait. On est loin de la polémique stérile qui caractérisait autrefois l'apologétique et rendait difficile la compréhension mutuelle et l'étude objective des textes. Le mérite de l'ouvrage est également de donner un aperçu de la littérature apologétique parue depuis 1945.

D. E. N.

W. Kwiatkowski. — Apologetyka Totalna. T. I, vol. 1, Przedmiot apologetyki totalnej (Sujet de l'apol. tot.) ; vol. 2, Metody w apologetyce totalnej (Méthodes de l'apol. tot.) ; t. II, vol. 1, Religijno-indywidualna świadomość Jezusa (Conscience religieuse individuelle de Jésus) ; vol. 2, Religijno-społeczna świadomość Jezusa (Conscience religieuse sociale de Jésus). Varsovie, 1954, 1955 et 1956 ; in-8, 169 + 140 + 199 + 315 pp. T. I (vol. 1 et 2), 68 zlotys ; t. II/1, 40 zl. ; t. II/2, 40 zl.

Il est encourageant de voir paraître derrière le rideau de fer une édition amplifiée de cet ouvrage publié en 1937. L'A. examine l'ensemble des problèmes qui se posent à l'apol. totale. Cette discipline doit garder son indépendance vis-à-vis des autres branches de la théologie et tenir compte des progrès des sciences modernes. Passant en revue les thèses christologiques et ecclésiologiques, l'A. donne une analyse critique des multiples courants qui se sont manifestés dans leur cadre. En présence des idées philosophiques modernes, il convient de poursuivre une étude synthétique portant sur l'unité psychique de l'homme, au lieu d'analyser séparément les réactions de son esprit, de son cœur et de sa volonté. Mais le sujet principal de la plus ancienne apologétique chrétienne est le Christ lui-même. La partie la plus intéressante est l'étude de la conscience du Christ, du point de vue de sa divinité et de sa mission théocratique. Le Christ savait bien que le contact avec son enseignement produirait aussi bien des réactions négatives que positives (*Matth.*, 11, 2). Mais désirant que sa religion reste toujours vivante et se répande par une discussion perpétuelle de sa crédibilité, il n'a pris aucune mesure pour se soumettre les hommes. Car il ne redoutait guère la conclusion objective à laquelle parviendra tôt ou tard tout individu capable d'aborder les problèmes historiques et religieux (puissance de la Parole de Dieu). A la lumière de la conscience du Christ, le christianisme n'est ni un ensemble de doctrines, ni un système de valeurs abstraites ; il s'élève au-dessus de toutes

les autres religions en tant que système entièrement transcendental.

Une riche bibliographie annexée à l'ouvrage indique que l'A. n'a pas été en possession des publications les plus récentes en ce domaine. Mais il a utilisé minutieusement les sources à sa disposition. D. E. N.

Emanuel Sarkisyanz. — Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens. Tubingue, Mohr, 1955 ; in-8, XII-419 p., DM. 26.

On connaît assez bien en général les sources étrangères, occidentales, des idéologies russes, mais les facteurs proprement autochtones qui y sont à considérer, on les a encore trop peu étudiés. M. Sarkisyanz supplée à cette lacune en consacrant ses efforts au messianisme et chiliasme russes, thèmes dont on parle souvent, mais qui, justement à cause de cela, avaient besoin d'un examen plus attentif et détaillé. Les idées principales, exposées dans la première partie de ce livre (pp. 14-222), on les avait déjà rencontrées dans les écrits d'auteurs russes et autres — M. S. s'appuie en particulier sur N. Berdjaev — mais l'analyse systématique et l'abondance des références rendent cette étude très originale et neuve. La seconde partie de cet ouvrage, qui attire l'attention sur les éléments messianiques dans les grands mouvements nationaux de l'Orient (asiatique), nous introduit dans un domaine plutôt inconnu (pp. 223-406). On peut en conclure que le messianisme n'est aucunement d'essence spécifiquement chrétienne, et qu'il peut être même une tentation qui s'oppose diamétralement à ce que le christianisme a d'essentiellement propre, c'est-à-dire à sa transcendance œcuménique. Sous cet aspect ce volume est extrêmement instructif et révélateur. Pour en tirer tout le profit, il suffit de se laisser informer et éclairer par la simple présentation de cette ample documentation, sans suivre toujours l'A. dans ses explications ou conclusions. Il est évident par ex. qu'il y a aussi un christianisme authentique dans l'histoire russe lequel demande à être placé dans une perspective moins locale et moins provinciale ; un christianisme moins « messianique », mais d'autant plus conscient de sa vraie mission d'apporter son humble part à la rédemption et au salut du monde. D. T. S.

A. Galter. — Le Communisme et l'Église catholique. Paris, Éd. Fleurus, 1956 ; in-8, 447 p.

Ce volume met à la disposition des organisations internationales et de la propagande, une très riche documentation sur la persécution religieuse dans les pays communistes autonomes, comme l'URSS, la Chine, la Corée, et les satellites. Une section est consacrée à chaque pays en particulier. Les méthodes sont partout les mêmes et visent à paralyser l'action de l'Église catholique, tout en feignant de lui octroyer la plus ample liberté de culte. Il est surtout intéressant de constater les réactions des hiérarchies et des fidèles aux mesures de persécution : tous les essais de compromis ont été des duperies pour les catholiques.

D. T. B.

Paul Foster, O. P. — Two Cities. A Study of the Church-State Conflict. Londres, Blackfriars, 1955 ; in-12, XII-110 p., 6/6.

Le R. P. F. nous donne des « méditations » historico-philosophiques sur le problème des rapports entre Église et État : Époque patristique, invasions barbares, Byzance, moyen âge, Église et États-Nations, papauté et progrès, césaropapisme matérialiste, l'Homme à sa taille parfaite. Ce petit livre sur un thème si compliqué souffre inévitablement de la vue trop éthérée que nous propose l'A. Dans son passage sur l'âme russe et surtout sur la *sobornostj* (p. 38 s.) l'A. est franchement mal informé. *Sobornostj* est un terme théologique qui signifie quelque chose (cfr *Irén.*, 29 (1956), p. 320). Néanmoins le R. P. représente bien la vue thomiste et montre beaucoup d'ouverture sur la réalité existante et profondément imparfaite aussi bien que sur la réalité espérée.

D. G. B.

Erwin Koschmieder. — Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. (Abh. d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F. Hf 37, 2. Lief.). Munich, Akad. d. Wiss. et Beck, 1955 ; in-4, VIII-108 p., nomb. paradigmes, 8 pl.

Irén. a présenté en son temps (t. 27 (1954), p. 508) le volume de transcriptions musicales dont voici l'introduction. Cette étude de musicologie paléographique fut entreprise en 1933 déjà, lorsque l'A. était professeur à Vilno. Le retard de la présente publication est dû au destin tragique de la majeure partie de la composition détruite durant la guerre. L'A. est le premier à appliquer réellement la méthode comparative à la musique religieuse russe. Cette méthode s'imposait logiquement : puisque la liturgie entière de l'Église russe est héritée de Constantinople, on pouvait induire une probabilité sérieuse en faveur d'une parenté musicale, tout au moins au début de la tradition. Les recherches paléographiques montrent le bien-fondé de cette vue. Les recherches ne sont pourtant pas assez avancées en aucun secteur pour que l'on soit capable de mettre la dernière main à n'importe quelle monographie. L'A. s'est donc borné à fournir une large base documentaire permettant de situer les documents, et de faire le point des conclusions acquises. L'étude entière porte le sous-titre de *Prolegomena*, parce qu'elle introduit au volume de transcriptions déjà paru. Elle comporte une première partie liturgique, où sont résumées quelques notions utiles aux non-spécialistes : l'évolution de la pratique du chant et de la notation, la description sommaire des livres liturgiques et en particulier de l'hirmologion, et les principes adoptés dans la présente édition, notamment les points de comparaison publiés et le système de présentation. La seconde partie est analytique : description paléographique des deux fragments (mss 149 et 150 de Moscou, Bibl. de l'Imprimerie synodale), inventaire détaillé des caractéristiques linguistiques et notes grammaticales et de critique conjecturale qui s'imposent, — chapitres où s'affirme la maîtrise de l'éminent spécialiste, — enfin analyse de la notation. Comme ce sont les mss slavons de chant les plus anciens (XIIe s.) on confronte sa notation avec les documents les plus voisins qui permettent de l'apprécier. Ainsi est-elle rapprochée d'abord avec le tableau des signes de l'hirmologe du monastère « Nouvelle-Jérusalem » (XII-XIIIe s.) et avec celui de Chilandar au Mont-Athos (ms 378) (XIII-XIVe s.). La comparaison pourra se poursuivre ensuite avec la tradition grecque la

plus approchante dans l'état présent des études par le tableau des signes du ms Coislin 220 de la B. N. de Paris (XIIe s.), qui révèle un stade antérieur de la notation byzantine plus apparenté avec la tradition slave, que les stades ultérieurs de l'écriture musicale, mais malheureusement très imparfaitement connu. Au cours des transcriptions les références à ce ms sont constantes. L'étude s'achève par la longue description des signes du ms Misc. slav. 5 de la Bibl. nat. et univ. de Breslau, qui date des XVI-XVIIe s., et constitue de la sorte la période de transition vers l'époque où le répertoire fut transcrit sur portées. Un troisième volume est annoncé ; plus qu'un simple index il constituera par ses références le vade-mecum du chercheur en chasse dans une bibliothèque. Puisse l'A. poursuivre ses travaux dans une branche qu'il est presque seul à connaître !

D. M. F.

G. B. Chambers. — Folksong — Plainsong. A Study in Origins and Musical Relationships. Londres, Merlin, 1956 ; in-8, VIII-120 p., 18/-

A notre grande confusion, nous ne nous trouvons pas dans l'illustre compagnie du recenseur bénédictin anonyme et du Dr. Vaughan Williams qui recommandent ce livre. Pour ce qu'il vaut, voici notre avis : c'est un livre extraordinaire où tout se trouve sans beaucoup d'ordre, avec des notes, des coquilles, le chant populaire de tous les âges, de tous les peuples, de tous les pays — même des Negro Spirituals — pour étayer la thèse de l'A. : le chant d'Église dérive du chant populaire. Nous ne voyons pas grande difficulté à admettre cela. Peut-on cependant considérer que M. C. en donne la démonstration ? C'est là une autre question. Quoi qu'il en soit, ce livre est au plus haut point récréatif, et on saura gré à l'A. de nous avoir expliqué des termes comme *sonus*, *cantus* (ce n'est pas la même chose !), *iubilatio*, *modulatio*.

D. G. B.

D. Martin Luthers Werke. — Die Deutsche Bibel, T. 8, 9,2 et 10,1. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1954, 1955, 1956 ; in-4, LXXXIV-680, XLIX-394 et XV-589 p., DM. 72, 45 et 55.

Depuis juin 1950 existe une nouvelle « Commission pour la réédition des œuvres de M. Luther », succédant à l'ancienne, qui par les événements de 1945, peu après la mort de son président, le professeur E. SEEBERG, avait cessé de fonctionner. Le nouveau président est le professeur Hans RÜCKERT, de Tubingue. En 1947 et 1948 l'éditeur lui-même avait pris l'initiative de publier deux volumes, le 10e et 11e de la correspondance, tandis qu'en 1948 parut encore le t. 58, 1 des tables de matières. Voici maintenant les tt. 8, 9,2, et 10,1 contenant la *Deutsche Bibel*, les cinq *Livres de Moïse* (T. 8), le *2e Livre des Rois* jusqu'au *Livre d'Esther* inclusivement (T. 9,2), *Job* et les *Psaumes* (10,1). En 6 ou 7 ans on espère terminer l'édition de la Bible. On compte achever l'œuvre entière, commencée en 1884, dans 8 ou 10 ans. C'est au Dr. H. VOLZ qu'on a confié l'édition des volumes présents et futurs de la Bible allemande. Il y annote les variantes de texte et y ajoute des explications de vocabulaire. L'édition du Psautier est particulièrement soignée et profite de l'acquis de plusieurs manuscrits encore inutilisés. Le t. 10,2 la complétera bientôt.

D. T. S.

Hans-Werner Bartsch. — Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938-1948. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1949 ; in-8, 142 p.

Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung, herausg. von L. Hennig. Kassel, Stauda, 1952 ; in-8, 354 p., DM. 22.

Ces deux volumes donnent un aperçu d'ensemble de l'effort théologique du luthéranisme allemand des années 1938 à 1948. Le premier se présente comme une nomenclature munie d'appréciations critiques des ouvrages importants dans le domaine de la théologie systématique et pratique, de l'Écriture, de l'histoire de l'Église et de la mission ; il est conçu pour étudiants et pasteurs. Le second est né d'un souhait d'information venu du Japon. Il est dû à la collaboration de huit auteurs ; l'accent y est mis moins sur la théologie systématique que sur la science biblique (Ancien Testament par A. von Rad ; Nouveau par E. Stauffer), la Lutherforschung (W. von Loewenich) et surtout sur le culte. Cette dernière étude de près de 150 pages sur la liturgie, due à K. F. Muller, représente une contribution remarquable à l'histoire du renouveau liturgique actuel dans l'Église luthérienne ; l'A. a muni son esquisse d'une vaste bibliographie qui n'ignore pas le mouvement liturgique catholique.

D. N. E.

Lamberto de Echeverria. — El Matrimonio en el Derecho canónico particular posterior al Código. (Victoriensia, vol. III). Vitoria, Seminario, 1955 ; in-8, 424 p.

L'A., doyen de la faculté de Droit canonique de Salamanque, s'est donné comme tâche le travail énorme de décrire le droit matrimonial particulier de tous les pays du monde. Étant écrit en espagnol, ce livre n'est accessible qu'à un nombre restreint de lecteurs ; ajouter à cela que pour la Belgique, par exemple, la documentation de l'A. est, de son propre aveu, très incomplète, que la Belgique est groupée avec les autres pays du Benelux, en sorte qu'on saute de Bruges à Liège et puis à Haarlem, et tout en admirant l'industrie de l'A., on se demande : *Cui bono?* Nous trouvons une seule catégorie de lecteurs : des canonistes espagnols chargés de revoir leurs propres statuts diocésains. Pour eux ce livre sera très précieux et fournira bien des éléments utiles. L'A. s'intéresse visiblement aux mariages mixtes et à leurs problèmes.

D. G. B.

John Lawson. — Green and Pleasant Land. Londres, SCM, 1955 ; in-12, 128 p., 7/6.

L'A., pasteur méthodiste, plaide avec conviction en faveur des petites communautés sociales : villages, bourgs, petites villes, car seules elles permettent à l'homme de vivre en « personne » et de voir et connaître les autres hommes comme des « personnes ». L'A. traite du village et du bourg comme communauté religieuse ; ensuite il relève les problèmes pastoraux et les conséquences funestes de la division entre anglicans et méthodistes, division qu'il dit être « plus qu'un crime : une bévue ».

Dans son dernier chapitre : *L'Unique troupeau*, M. L. récapitule tous les arguments et toutes les circonstances qui devraient obliger anglicans et méthodistes à s'unir. Dans son ministère rural, il a donc fait la même constatation qui a provoqué des mouvements d'union dans les pays de mission. D. G. B.

The Ecclesiastical Courts. Principles of Reconstruction. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, XX-98 p., 15/6.

Ce Rapport d'une commission nommée par les deux archevêques anglicans s'insère dans le cadre de la tâche herculéenne à laquelle s'est attelée l'Église d'Angleterre : la revision de son droit. Nous trouvons ici un conspectus historique depuis les temps apostoliques, mais plus spécialement depuis la Conquête normande (XIe s.) jusqu'en 1832, ensuite de 1832 à 1954. Après cette première partie la commission donne ses recommandations pour la reconstruction des tribunaux de tous les degrés. Pour le moment il ne s'agit que de recommandations, mais leur sagesse même et l'autorité de la commission feront en sorte qu'elles seront vraisemblablement incorporées dans la législation qui doit venir.
D. G. B.

S. Mayer. — Neueste Kirchenrechts-Sammlung. III. Band, 1940-1949. Fribourg-en-Br., Herder, 1955 ; in-8, 512 p., DM 38.

Les deux premiers tomes de cet ouvrage ont été signalés ici à leur parution. Le troisième continue le travail. On est heureux de trouver dans ce troisième tome, sous chaque canon, des renvois aux textes déjà publiés dans les deux premiers tomes, en sorte que pour une première consultation il suffit d'avoir recours à ce t. III. Ceci a son importance, car cette édition de dom M., très utile en soi, est d'un maniement peu commode. Grâce aux matériaux rassemblés, on peut étudier, p. ex., la préhistoire de la Constitution *Christus Dominus* ; on trouve également le document pontifical qui, en supprimant une incise dans le texte du can. 1099, cause tant de difficultés aux protestants d'Espagne. D. G. B.

A. J. Arberry. — The Koran Interpreted. Londres, Allen et Unwin, 1955 ; in-8, 350 + 367 p., 45/-

L'A. de cette nouvelle traduction du Coran se désintéresse systématiquement de la méthode des savants d'Europe, qui, par des découpements du texte, tâchent de se rapprocher de la signification originelle. Il veut seulement rendre en anglais ce que les Musulmans ont traditionnellement compris dans leur livre saint. Il s'efforce de reproduire les éléments rythmiques et rhétoriques du Coran arabe, pour lequel il est plein d'enthousiasme, et qu'il trouve intraduisible. C'est la raison pour laquelle il met dans son titre *interpreted*. Le style de sa traduction a sans contredit des qualités littéraires. Aucune note n'accompagne le texte mais seulement un index de noms propres et de quelques notions importantes. La présentation typographique est excellente. D. A. T.

S. Munk. — Mélanges de philosophie juive et arabe. Nouvelle édition. Paris, Vrin, 1955 ; in-8, 600 p.

Ce volume est une simple réédition de celui des célèbres *Mélanges* de Munk parus en 1859 et qui a gardé sa valeur un siècle durant. La partie principale de ces *Mélanges* est formée d'extraits méthodiques du *Fons Vitae* d'Ibn Gebirol (Avicebron). — On y trouve en appendice le texte hébreu, fait par Shem Tob Ibn Falaquéra, qui est considéré comme le décalque fidèle de l'original arabe. Malheureusement le seul manuscrit qui existe est défiguré, de sorte que l'A. a essayé de le restaurer dans sa pureté primitive avec l'aide d'un manuscrit latin. — La traduction française de la « Source de Vie » est accompagnée de notes critiques et explicatives. L'A. a ajouté une notice sur la vie et les écrits de Ibn Gebirol et une courte analyse du *Fons Vitae*. Ibn Gebirol fut le restaurateur de la poésie hébraïque, il a exercé une grande influence sur la philosophie juive (Kabbale, Zohar) et a joué un rôle important dans les écoles scolastiques à partir du XIIIe siècle. — La deuxième partie de ces *Mélanges* est un résumé de l'histoire de la philosophie arabe et un aperçu des études philosophiques des Juifs. Un appendix contient quelques textes arabes et des notes sur Alpetragius et Léon Hébreu. — Cet ouvrage a un intérêt majeur pour ceux qui se livrent aux études de la philosophie du moyen âge, ainsi que pour tous ceux qui veulent prendre contact avec la pensée juive et arabe, laquelle a exercé, sur la civilisation du monde européen, une si grande influence. D. J. W.

H. Fischer. — Die Aktualität Plotins. Munich, Beck, 1956 ; in-8, VIII-218 p., DM 18.

L'actualité de Plotin, d'après l'A., ne vient pas seulement de sa position à la frontière du monde antique et du moyen âge, mais aussi de ses préoccupations de philosophie religieuse et de mystique, qui avec sa terminologie métaphysique conviendraient à fonder une métaphysique contemporaine tenant largement compte des découvertes scientifiques modernes.

D. T. B.

Mélanges Louis Massignon. Publiés sous le Patronage de l'Institut d'Études islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut Français de Damas, t. I. Damas, I. F., 1956 ; in-8, XIV-430 p.

La fécondité scientifique de M. L. Massignon se reflète dans la bibliographie impressionnante qui ouvre ces *Mélanges*. Elle ne compte pas moins de 207 ouvrages et articles de revues parus entre 1906 et 1955, sans compter les cours et conférences à l'Université du Caire, au Collège de France, aux Hautes-Études, les publications d'occasion et d'actualité. Tout cela est ici clairement aligné et pourvu de deux index. Parmi les contributions de domaines très variés, nous noterons ici les « Prolégomènes à une nouvelle édition du *De causis* arabe », que le P. Anawati annonce pour la collection *Plato arabus* du *Warburg Institute*. Dans l'absence d'une argumentation de critique externe concluante, il oriente son étude vers une analyse « aussi minutieuse que possible » du texte même. Ce travail doit consister d'abord dans une comparaison avec

l'*Elementatio* de Proclus du point de vue de la structure, ensuite dans l'organisation interne du *De causis*, et enfin dans l'étude du vocabulaire arabe pris en lui-même et également par rapport au vocabulaire grec. Cette étude liminaire se termine par quelques considérations sur la recherche de documentation nouvelle et sur la recherche des sources grecques, autres que la *στοιχείωσις*, ainsi que des sources arabes. Cette courageuse entreprise mérite l'admiration à cause de l'ampleur et de la méthode. Signalons ensuite l'étude de M. SAADEDDINE BENCHENEB, dans laquelle l'A. tâche de décrire et d'analyser l'intérêt de l'Orient arabe moderne pour les humanités grecques : « L'imitation de l'Occident s'étant avérée un esclavage stérilisant, les Orientaux ont recours à la source de vie par excellence, la Grèce, mère des sciences et des arts » (p. 197). « Renouer avec la Grèce antique les liens qui dans le passé avaient donné à leur civilisation la force de dominer le monde, à leur avis, c'est encore aujourd'hui l'unique moyen de retrouver leur grandeur passée » (p. 197). Pour le reste nous ne ferons plus que mentionner ici une très belle étude de R. BLACHÈRE sur l'allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu, enfin deux contributions concernant la mystique musulmane, sujet très cher à L. Massignon : celle du R. P. ABD-EL-JALIL autour de la sincérité d'al-Ġazālī et celle de Henry CORBIN sur les confessions extatiques de Mīr Dāmād. D. A. T

F. Brittain. — Latin in Church. The History of its Pronunciation. (Alcuin Club Tracts, 28), Londres, Mowbray, 2e éd. 1955 ; in-12, 98 p., 8/6.

Jusqu'à l'époque moderne il n'y a jamais eu de prononciation ecclésiastique uniforme du latin. Même aujourd'hui elle n'existe pas. L'A. le démontre facilement. Mais son livre a un but : persuader aux chorales anglaises de ne pas chanter le latin à la manière italienne. Cependant, dans une note (p. 80), le Dr. B. est obligé d'admettre que cette pratique gagne du terrain, malgré une première édition de son étude en 1934. A moins que notre oreille et notre mémoire ne nous abusent, nous n'avons jamais entendu que la prononciation italienne de la part des chœurs célèbres d'Oxford et de Cambridge. Cette prononciation est maintenant universelle dans le monde catholique anglo-saxon (l'A. dit que non ?) ; elle est, comme l'a démontré dom Botte, parfaitement fondée philologiquement ; pourquoi donc revenir à quelque chose qui s'est perdu, qui n'était jamais homogène et qui n'avait pas une valeur intrinsèque supérieure à ce qui prévaut maintenant ? Nous sommes heureux que l'A. rejette comme impossible à l'église la prononciation classique du latin — nous l'avons cependant employée nous-même dans notre jeunesse —, et nous craignons fort qu'il ne plaide une cause perdue. D. G. B.

Hans Wehr. — Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 2e éd. revisée. Leipzig, Harrassowitz, 1956 ; in-8, XII-986 p.

Cet ouvrage est une véritable réussite de plusieurs points de vue. Tout d'abord, dans un format facilement maniable, un matériel riche est disposé clairement ; la consultation est facile et agréable. Le mot en

caractères arabes est libéré des signes vocaliques, mais on trouve les voyelles dans la transcription scientifique, qui suit immédiatement. Sa valeur se mesure à la qualité du travail et à sa nouveauté. Un dictionnaise se basant sur l'examen systématique du vocabulaire utilisé dans les publications contemporaines n'existait pas. On conçoit l'étendue d'une telle entreprise et les difficultés toutes spéciales pour une langue qui cherche à exprimer les notions et les objets du monde moderne et de l'Occident. Dans ce vocabulaire spécial il y a plus d'un élément instable. Certains termes apparaissent et disparaissent aussitôt, d'autres restent locaux, d'autres enfin, imposent leur usage. Il fallait du courage et une grande compétence pour capturer ce vocabulaire en mouvement et en train de se former, pour le rendre accessible en forme de dictionnaire. Il est clair que cet ouvrage est appelé à rendre un très grand service à tous ceux qui s'intéressent de quelque manière à l'arabe moderne. Même dans les pays qui ne sont pas d'expression allemande sa parution a été applaudie et on s'en sert avec gratitude envers l'A.

D. A. T.

L. Kjellberg. — Catalogue des imprimés slavons des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles conservés à la Bibliothèque de l'Université royale d'Uppsala. Uppsala, s. é., 1951 ; in-8, 38 p.

L'Avant-Propos nous dit qu'il s'agit de livres imprimés en caractères cyrilliques ou glagolitiques, ce qui ne veut pas dire que la langue en est toujours une forme quelconque du slavon. Le catalogue compte 256 numéros qui couvrent bien des domaines. On trouve un catéchisme de Luther en suédois et slavon, cette dernière langue étant en lettres gothiques — c'est la seule exception au principe énoncé. La collection comprend un bon nombre d'homiliaires et le *Prolog*, livres difficiles à trouver.

D. G. B.

'Επιστημονικὴ 'Επετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν. Période 2, tom. 6. *'Αφιέρωμα εἰς Γεώργιον Χατζιδάκιν*. Athènes, 1955-1956 ; in-8, 644 p.

La faculté de philosophie de l'Université d'Athènes consacre le dernier volume de ses *Annales* à un hommage posthume au philologue Georges Hadjidakis qui en fit partie 50 ans durant. Son successeur, le prof. G. Kourmoulès fut chargé du panégyrique scientifique de la séance commémorative, tandis que Mme A. Malikoutis assure une courte biographie du maître (1848-1941) et dresse un répertoire développé de ses œuvres, de 1881 à 1938, première année de parution des *Annales de la Sté des Études crétoises* (EEKS). — La philologie et l'histoire étant intégrées à la faculté de philosophie, ces trois disciplines se partagent la vingtaine de contributions qui suivent ; la première, en honneur du disparu, se réservant ici la meilleure part. En lexicographie, le travail le plus riche est celui de Phaidon Koukoulès : *Termes et locutions néo-grecques dans leur premier usage*, p. 225-338 ; notices alphabétiques concises avec indication des sources. Le prof. H. Skassis poursuit la publication, entreprise l'année

précédente, de son lexique latin-grec par le début de la lettre B ; la tranche s'arrête au milieu d'un mot. Dans un second article, il apporte quelques compléments au *thesaurus* latin. G. Kourmoulès analyse quelques problèmes d'accentuation et de rythme dans le grec moderne à la lumière des différents dialectes en usage. MM. Th. Tzannétatos, Sp. Marinatos et P. Kolaclidès font part de leurs recherches sur les lettres helléniques antiques et cadmiennes. N. Exarchopoulos étudie la pédagogie de l'enseignement de la langue maternelle et N. Mélanitis la philosophie du langage. En psychologie encore la portée permanente du système d'éducation de Pythagore est exposée par G. Sakellariou, tandis que C. Vourveris retient des anciens la valeur éducative des loisirs (*παιδιά-παιδεία*). Sp. Kalliafas, sur les bases expérimentales modernes, retire les lois psychologiques générales de l'adolescence. Sans être très large, la place occupée par l'archéologie et l'histoire ne manque pas d'intérêt. J. Papastavrou montre le clivage idéologique qui s'opérait dans la notion de l'ancienne cité-état grecque à la veille même de la domination macédonienne. G. Mylonas remue les ruines de l'acropole de Mycènes. Passant par-dessus de près de deux millénaires, nous lisons (d'après le cod. Vatic. Barberin. gr. 111) un récit du règne du sultan Mourat II (1404-1451) serrant l'étau autour de Constantinople. Trois autres chapitres de cette chronique importante ont paru dans EEBS (*Ann. de la Sté des Ét. byz.*). Deux odes historiques sur l'invasion ottomane, l'une sur le siège de Malte (1565), l'autre sur la chute de Chypre (1570-71) sont publiées par les soins de G. Spiridakis. Enfin, le seul article concernant l'histoire ecclésiastique, le prof. N. Tomadakis trace une excellente monographie de l'évêché de Lampi (dans lequel le défunt philologue a vu le jour), principalement depuis la période turque. Il y ajoute les notices des évêques et des monastères. — Le volume se termine par le palmarès 1954-55 de la faculté, que deux deuils récents viennent d'affecter, les prof. Phaidon Koukoulès et Nic. Vlachos. A la suite des discours funéraires, une liste de l'œuvre scientifique de ce dernier rendra service. D. M. F.

E. Daum et W. Schenk. — Die russischen Verben. Grundformen, Aspekte, Rektion, Betonung, deutsche Bedeutung. Leipzig, VEB Bibliogr. Inst., 1954 ; in-8, VIII-798 p.

Bien que ce ne soit dit nulle part, ce volume doit avoir été inspiré par le travail de A. Garbell : *Das russische Zeitwort* (Toussaint-Langenscheidt, 1902), le pionnier dans ce vaste et difficile domaine. L'ouvrage que nous présentons comprend les parties suivantes : Mode d'emploi, Introduction à la conjugaison et la formation des aspects du verbe russe (54 p. — cette section fondamentale et très bien exposée à été écrite par R. Ruzicka), Liste alphabétique des 14.000 verbes étudiés (740 p.), Modèles de conjugaison pour les verbes « réguliers » (tous les verbes en *-itj* sont considérés comme « irréguliers »). Il suffit d'avoir dit cela pour que l'on comprenne l'utilité du livre. Disons cependant que l'on pourrait défalquer quelque chose des 14.000 verbes, car chaque forme réfléchie est traitée à part (*delatjsja* n'est pas *delatj*). Le livre deviendra vite indispensable à tout étudiant sérieux de la langue russe. Nous n'avons pas trouvé d'erreurs ; toutefois on se demande pourquoi les exemples (p. 2) commencent avec

mytj pour passer aussitôt à *mytjsja*. Nous aimons la manière de marquer l'accent tonique : un point sous la voyelle. Nous aimons moins le très mauvais papier et la reliure standard qui ne proclament que trop clairement le lieu d'origine de ce livre. Quoi qu'il en soit, MM. D. et S. ont bien mérité du monde des russisants. D. G. B.

Dr. Reinhart Maurach. — Handbuch der Sowjetverfassung. (Publications de l'*Osteuropa Institut* à Munich, 14). Munich, Isar, 1955 ; in-8, 429 p., DM 44.

Cet ouvrage donne en traduction allemande le texte des 146 articles de la Constitution Soviétique élaborée en 1936 avec les modifications approuvées jusqu'au mois de février 1955 par le Soviet Suprême de l'URSS. Chaque article est suivi d'un court commentaire et de renseignements juridiques, historiques et techniques montrant l'origine et l'évolution des prescriptions contenues dans l'article, ainsi que les modifications apportées depuis 1936. Les modifications ne peuvent se faire qu'après un vote réunissant les deux tiers des voix des deux chambres législatives du Soviet Suprême (art. 146). Cette Constitution ne regardant pas la structure du Parti communiste russe, qui est au-dessus de l'État, l'A. explique dans une longue introduction, remarquable par sa précision, les relations entre le Parti et l'État, ce dernier n'étant qu'un instrument pour faire triompher le communisme dans le monde. Les articles de la Constitution, dont l'application a le plus évoluée, sont 122 (mariage), 123 (égalité des races et des nationalités) et 124 (relations entre l'Église orthodoxe et l'État). Ce manuel est un guide indispensable pour ceux qui veulent connaître les institutions juridiques en Russie. D. T. B.

II. HISTOIRE

P. Michael Tarchnišvili. — Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze... In Verbindung mit Dr. Julius Assfalg. (Studi e Testi, 185). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956 ; in-8, XVII-521 p.

Le présent ouvrage, fruit d'une heureuse collaboration de deux spécialistes, se compose d'une Introduction, de deux Parties, d'un Appendice et d'une Table des noms. Dans l'Introduction, après avoir caractérisé la littérature géorgienne, à la fois nationale et orientale, les auteurs en mettent en relief l'importance : la Géorgie est placée au carrefour du monde byzantin et de la civilisation syro-palestinienne, ce qui donne, entre autres, à sa liturgie, une valeur exceptionnelle de témoin. A la suite du R. P. Peeters, on nous rappelle que, à côté de Byzance, ces littératures orientales ont enrichi plus qu'on ne le pense, le patrimoine littéraire chrétien, sans compter l'inappréciable service d'avoir conservé dans leurs innombrables traductions plus d'une pièce byzantine dont l'original a disparu.

Comme il est normal, les auteurs distinguent des périodes et des sous-périodes. Dans chacune, ils étudient l'évolution politique, sociale et religieuse du pays, ainsi que les différents courants d'influence qui s'y sont croisés ou succédé, cela afin de bien dessiner le cadre dans lequel se fait le développement littéraire, jusqu'au XVIIIe siècle. On y signale notamment la place à part de la Géorgie, attachée résolument à l'orthodoxie de Byzance, tandis que Syrie et Arménie s'enferment dans le monophysisme ou le nestorianisme. Les centres de culture et d'influence, soit à l'intérieur, soit dans la diaspora : Palestine, Syrie, Sinaï, Mont Athos, Bulgarie, font l'objet d'un développement spécial où leur originalité et leur rôle sont bien mis en évidence. On notera l'abondance des œuvres de traduction. La première partie est une biobibliographie des écrivains connus. Les auteurs ont su donner leur relief aux grands personnages : Arsène le Grand, Euthyme et Georges les Hagiorites, Éphrem le Petit, etc. Les méthodes de traduction et les caractères littéraires des œuvres originales sont sobrement esquissés. Dans la deuxième partie, on a groupé, par ordre de genres littéraires, les œuvres anonymes avec rappel, au besoin, des œuvres vues dans la première partie. On a eu soin, dans les deux parties, pour les traductions, d'indiquer la provenance de l'original et, pour l'ensemble des œuvres, les éditions ; malheureusement on n'a pas signalé celles de ces éditions qui s'accompagnent d'une traduction en langue moderne ou en latin. — Ainsi, nous avons, dans l'Introduction, un panorama de la littérature géorgienne ; dans la première partie, un catalogue chronologique ; dans la deuxième, un catalogue idéologique. La table des noms fait la synthèse. Quant à l'appendice, il donne la liste des ouvrages hagiographiques que l'on possède encore sous la forme antérieure à la revision de Syméon Métaphraste. L'ouvrage, mis sous le patronage de Kékélidzé, a été tenu à jour. De nombreux renvois à des livres ou à des articles sont garants que rien n'a été négligé pour présenter la littérature géorgienne, telle qu'il est possible de la connaître actuellement. Comme l'avait fait Mgr Graf pour la littérature arabe, les auteurs ont dépouillé les catalogues de manuscrits. Les critiques sont pertinentes. C'est là une œuvre faite de main d'ouvrier. Elle n'est pas seulement un catalogue, mais aussi une étude intelligente de la littérature géorgienne en son développement. Pour beaucoup, ce sera une révélation. Elle intéressera tout esprit curieux de belles-lettres, en même temps qu'elle sera un instrument de travail incomparable et indispensable. — Qu'on nous permette quelques remarques. P. 30, nous signalons que la fête du 13 septembre se célèbre aussi en Arménie ; nous en dirons autant pour le 8 mai, où le synaxaire arménien mentionne la mémoire de Jean. P. 123, corriger 1003 en 1103. P. 182, corriger onzième en dixième siècle. P. 253, au lieu de : Die Weisheit der Lüge, il semble préférable de traduire : Le Livre de la Sagesse et des mensonges (cf. D. M. Lang « Wisdom and Lies », *in* BSOAS, 1956, XVIII/3). P. 274, l'attribution du Peri Hermeneias à David l'Invincible n'est plus admise par tout le monde. P. 381, nous n'avons jamais rencontré le terme dit arménien « Patimotini ». D. Ch.-B. M.

L. W. Brown. — The Indian Christians of St Thomas. An Account of the Syrian Church of Malabar. Cambridge, Univ. Press, 1956; in-8, XII-316 p., 7 pl., 1 carte, 14/-.

Un tableau complet de ce qu'est devenue l'antique communauté chrétienne de l'Inde méridionale est très difficile à rendre correctement. Ceci pour de multiples raisons : l'obscurité des origines contrôlables, l'optique des conquérants et des chroniqueurs portugais, les multiples controverses issues de l'incompréhension mutuelle, les rivalités locales et l'émiettement actuel qui en est l'aboutissement tangible. L'A., actuellement évêque anglican d'Uganda, fut longtemps supérieur de séminaire à Trivandrum dans l'État de Travancore ; il s'est appliqué à l'étude de la langue malayalam et à tout le patrimoine de ce peuple. De la sorte il décrit l'histoire, les mœurs et les traditions avec beaucoup de science et d'objectivité. Une première partie donne une suite d'exposés historiques d'allure assez anecdotique avec discussion des arguments. Il est cependant malaisé de saisir la situation sans examen attentif. La seconde partie, courte mais originale, décrit les mœurs de cette communauté en relation avec la société hindoue, son organisation et la vie quotidienne au début de ce siècle. Enfin la troisième partie, liturgique, traduit et commente les cérémonies telles qu'elles sont actuellement en usage : eucharistie, office et sacrements. Une bibliographie raisonnée clôture chaque chapitre. D. M. F.

Jean Richard. — Le royaume latin de Jérusalem. Préface de René Grousset. Paris, Presses Universitaires de France, 1953 ; in-8, 366 p.

L'histoire des croisades a fait l'objet d'études nombreuses et considérables, particulièrement en ces dernières années. Nos connaissances ont été revisées à la faveur des découvertes et des travaux effectués dans ce domaine. Il nous manquait cependant la vue d'ensemble accessible au lecteur cultivé comme à l'historien, que nous offre l'A. avec le présent ouvrage, fruit de sa compétence et de ses propres recherches. — Une synthèse de l'histoire, des institutions et de la vie de cet extraordinaire royaume latin en Orient constituait, certes, une gageure : si le récit des événements militaires et politiques laisse le lecteur quelque peu haletant, la précision de l'A. dans l'ensemble comme dans le détail, la richesse de sa documentation, sont précieuses. Il a le rare mérite de reconnaître le rôle joué par la foi dans cette épopée, rôle trop souvent méconnu de nos jours en raison des excès commis. La physionomie du Patriarcat de Jérusalem est étudiée surtout pour ses incidences politiques ; « passée la confusion des premières années, remarque pourtant l'A., le clergé latin d'Orient sut s'attirer le respect des Orientaux » par la ferveur de sa foi et sa magnifique charité. Peut-être y aurait-il quelques réserves à faire à cette remarque.
C. P.

Thomas Špidlík, S. J. — Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe. (Orientalia Christiana Analecta, 146). Rome, Pont. Inst. Orient., 1956 ; in-8, XX-154 p.

Cet ouvrage est en substance une thèse de doctorat. Des écrits principaux de Joseph de Volokolamsk, l'*Illuminateur*, la *Règle* monastique et les *Épîtres*, l'A. a « essayé de recueillir ces courtes annotations, de les réunir comme des pierres dispersées d'une mosaïque » et il reconstitue l'enseignement spirituel de J. de V., « doctrine simple, conséquente

(p. XIII). Il traite ainsi de sa doctrine ascétique, de sa réforme monastique et de sa célèbre et si controversée ingérence dans la vie publique et politique. Cet essai permettra de mieux connaître l'œuvre spirituelle du grand réformateur russe du XVe siècle. L'ouvrage aurait gagné en intérêt par un examen plus critique de l'emploi des sources de Joseph, particulièrement de saint Basile et des Pandectes de Nicon de la Montagne Noire et par un plus vaste exposé du milieu historique. D. N. E.

R. A. Klostermann. — Probleme der Ostkirche. Göteborg, Wettergren et Kerbers, 1955 ; in-8, 434 p., 45 kr. suédoises.

Cet ouvrage a été publié par les soins de la Société royale de Science et de Littérature à Göteborg. Cinq des études que contient le volume ont fait le sujet de conférences données en 1949 à l'Université d'Uppsala, les autres sont le fruit des recherches personnelles de l'A. Elles traitent toutes de l'Église byzantine russe ; sa nature, sa doctrine officielle et populaire, ses moines, ses missions, sa prédication, les sectes, la philosophie religieuse et enfin la diffusion de la Bible dans les derniers siècles. S'adressant à un public occidental de mentalité très éloignée de la mentalité orientale, l'A. a fait d'abord un choix judicieux des problèmes que doivent se poser ses lecteurs ; il les traite avec une ampleur de documentation russe qui est remarquable, en sorte qu'il y a beaucoup de renseignements intéressants à recueillir dans ces pages, les recherches s'étendant jusqu'aux dernières années de notre siècle. Signalons surtout l'histoire du monachisme au Mont Athos, l'histoire des missions de l'Église russe, qui tendent moins à une Église universelle qu'à incorporer les peuples nouveaux à l'Église de Moscou, tout en permettant l'usage des langues nationales dans le culte. L'étude qui traite de l'homilétique est originale. On s'étonne cependant de ne pas trouver parmi les orateurs du XIXe s., le métropolite Philarète de Moscou. D. T. B.

Konrad Gorski. — Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w. (= Études sur l'histoire de la littérature antitrinitaire polonaise du XVIe siècle). Cracovie, Académie polonaise des sciences, 1949 ; in-8, 201 p.

Les luttes entre catholiques et protestants en Pologne au XVIe siècle n'ont pas accusé une grande acuité ; les réformateurs ont souvent été divisés, ce qui ne faisait que renforcer le front catholique. L'A. jette la lumière sur cet aspect de la réforme polonaise, traçant les silhouettes et décrivant les activités religieuses et littéraires des antitrinitariens Piotr de Goniondz et Szymon Budny. Le troisième chapitre est consacré au rôle joué par le Prince Nicolas Radziwill, dit le Noir, pilier de la Réforme en Pologne, qui, à la fin de sa vie, témoigna ses faveurs aux antitrinitariens, aux dépens des calvinistes, dans l'espoir d'unir et de consolider le mouvement arianiste. L'ouvrage débute par l'étude de l'influence que l'humanisme exerça sur la Réforme en général, et l'antitrinitarisme en particulier ; on y trouve de multiples et pertinentes références à l'œuvre d'Érasme de Rotterdam. D. E. N.

G. Davies. — The Restoration of Charles II, 1658-1660. Londres, Oxford University Press, 1955 ; in-8, 384 p., 55/-

L'A. qui s'est spécialisé dans l'histoire des Stuarts s'est vu confié le dernier volume de l'*History of the Civil Wars and Commonwealth* à laquelle avaient travaillé avant lui S. Gardiner et C. Firth. Il retrace ainsi les événements qui vont de l'accession de Richard Cromwell (sept. 1658) au débarquement de Charles II à Douvres (mai 1660) : crise de plus d'un an, très confuse et dont les principaux acteurs furent les Parlements et l'Armée de Londres et d'Écosse. Le Parlement convoqué par Richard est paralysé par l'obstruction des adversaires républicains et cryptoroyalistes du Protecteur, comme par les erreurs de ses partisans de ce dernier. L'Armée en profite pour mettre un terme à l'expérience, en provoquant le départ de Richard et en rappelant le Parlement de la République. Les 70 survivants du *Rump* essaient de se subordonner les officiers et l'Armée, et se trouvent à leur tour congédiés par Lambert et ses hommes qui installent une commission de gouvernement (oct.). Le *Rump*, de nouveau rétabli (janv.), se laisse enfin persuader par Monck de quitter légalement le terrain. Le Parlement-Convention, élu sous l'inspiration du chef de l'Armée d'Écosse, prépare une restauration devenue de plus en plus inévitable depuis la mort d'Olivier Cromwell. Monck lui-même négocie directement avec Charles jusqu'au moment où son Parlement vote enfin le rétablissement de la Royauté. Cette étude faite à frais nouveaux et grâce à certains documents inconnus jusqu'alors, donne une intelligence aisée et précise de cette période pleine d'agitations. D. H. M.

George Every, S. S. M. — The High Church Party, 1688-1718. Londres, S.P.C.K., 1956 ; in-8, 196 p., 30/-

L'A., un religieux de Kelham, tente dans ce volume de la *Church Historical Society* une étude du Parti *High Church* à un moment particulièrement dangereux pour l'Église d'Angleterre, la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle. Il s'efforce à la vérité de demeurer impartial en un sujet où les points de vue partisans peuvent troubler le regard de l'historien. La sollicitude du Professeur Norman Sykes à l'égard de ce travail va à certains égards dans le même sens. L'A. pense que l'existence du Parti ne remonte guère au-delà de 1689 et il en fournit rapidement la preuve en dirigeant ses regards sur le XVIIe siècle, mais sur une base qui nous paraît un peu étroite. — C'est moins la bataille menée contre la tolérance partielle envers les non-conformistes que l'offensive entreprise contre le sécularisme, favorisée par les latitudinaristes, qui permit au Parti de forger ses armes et sa théologie. Affaibli par l'hémorragie des *Non Jurors* sous Guillaume d'Orange, il s'affirme sous la reine Anne qui lui témoigne une prudente bienveillance. Il en vient à jouer un rôle de direction avec l'archevêque Sharp et Atterbury dans les dernières années du règne ; mais le changement de dynastie arrête un élan qu'il ne retrouvera qu'en 1833. L'A. base son exposé sur l'étude d'une masse d'ouvrages de controverses qui sont dûment catalogués dans un Appendice pour le plus grand profit des historiens de cette époque, surtout si, de surcroît, ils sont théologiens, mais l'exposé qui résulte de cette confrontation détaillée est parfois d'une lecture difficile et pourrait faire croire à un certain manque de composition. D. H. M.

Guide to the Religious Communities of the Anglican Communion. Londres, Mowbray, 2e éd., 1955 ; in-12, XII-140 p., 5/-

Nous avons recensé la première édition de cet ouvrage en 1951 (*Irén.* 25 (1952), p. 425) ainsi que le vol. indépendant mais complémentaire qu'a fait paraître M. Anson, *The Call of the Cloister* (*Irén.* 28 (1955), p. 354). Nous nous réjouissons de voir cette deuxième édition. Elle contient pour toutes les communautés religieuses anglicanes d'hommes et de femmes à travers le monde entier les renseignements suivants : nom, esquisse historique, idéal particulier, adresses de toutes les maisons. A côté de communautés qui font pendant à des institutions semblables de l'Église catholique romaine, on en trouve d'autres de type assez original, par exemple, une communauté de diaconnesses « régulières », si l'on peut s'exprimer ainsi.

D. G. B.

Jaques Courvoisier. — Brève histoire du Protestantisme. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952 ; in-12, 147 p.

Très brève histoire, mais alerte, vivante et agrémentée, pour chaque étape, d'un choix sobre de textes contemporains. Pour être bref, il faut être clair ; pour être clair, il faut beaucoup simplifier ; pour simplifier, il ne faut pas s'embarrasser de trop de nuances. M. C. utilise, pour caractériser l'opposition entre l'esprit protestant et l'esprit catholique, l'image de la tente que le pèlerin déplace dans sa marche vers un but non encore atteint, et de la demeure en matériau dur, solidement implantée dans la terre ferme. Si cette image n'est pas rigoureusement fidèle, toujours et partout (M. C. sait bien que l'installation est une tentation permanente pour le pèlerin qui grisonne), elle est assez heureuse et commode pour décrire brièvement certaines orientations générales. À condition qu'une connaissance moins « brève » de l'histoire nuance, comprenne et corrige l'absolu de cette expression.

D. B. R.

Albert Greiner. — Luther. Essai biographique. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-12, 205 p.

Un vibrant coup de clairon, un livre si fervent qu'il prend parfois l'aspect d'un brandon. Mais l'amour qui l'anime n'est pas aveugle et bien plus qu'à Luther, il s'adresse à celui que Luther a voulu servir. A. G. rend hommage aux biographes récents de Luther : Cristiani, Lortz et Funck-Brentano du côté catholique, Febvre, Lilje, Strohl et Kooiman du côté protestant. Il a voulu s'inspirer, pour le cercle de lecteurs auxquels il s'adresse, de la biographie populaire du pasteur Klein. On ne peut reprocher à un auteur de n'avoir pas écrit comme il ne voulait pas écrire, mais l'absence totale de références nous paraît regrettable, sinon pour les événements, du moins pour les textes souvent remarquables, qu'il cite avec générosité et qu'on aimerait lire dans leur contexte. Il va sans dire qu'un catholique — peut-être même un historien — ne peut admettre toujours l'interprétation doctrinale ou la reconstitution psychologique proposées par l'A. Réjouissons-nous : la préface du pasteur Lovy et l'Avant-propos de l'A. nous annoncent que les Éditions *Labor et Fides* vont « éditer en langue fran-

çaise la plus grande partie possible des œuvres de Martin Luther ». La présente biographie en est la messagère et l'introductrice. D. B. R.

Ferdinand Valentine, O. P. — Father Vincent McNabb, O. P. The Portrait of a Great Dominican. Londres, Burns and Oates, 1955; in-8, XVIII-418 p., 21 /-.

Ici même nous avions exprimé dans le temps la crainte que l'art de la biographie ne se perde. Ce remarquable livre nous rassure. Cet art évolue, mais il n'est pas perdu. L'A. s'applique à dégager « le caractère et la formation spirituelle d'un grand apôtre » à partir de faits certains et de témoignages aussi authentiques que possible. C'est dire que les conclusions suggérées par l'A. sont basées sur les enseignements d'une saine psychologie. Notre impression est que le livre n'est pas indigne de l'homme extraordinaire dont il traite, et qui fut, en Angleterre, un grand apôtre du christianisme et d'un ordre social renouvelé, surtout à partir de 1910. Les notes présentées dans ce livre doivent, nous semble-t-il, être très encourageantes pour bien des hommes, lorsqu'ils voient, dans ce cas concret, comment Dieu et sa grâce a tout mis en œuvre lentement mais sûrement pour qu'un homme « à problèmes », un « caractère impossible », un confrère mal compris, parvienne, à la longue, à ce qui semble bien avoir été la sainteté héroïque. Nous remercions le R. P. V. pour un très beau livre profondément et constamment intéressant. D. G. B.

The Chronicle of Convocation... Proceedings of the Convocation of Canterbury. I.-6, oct. 1954 ; II.-1, juillet 1955 ; II.-2, oct. 1955 ; II.-3, mai 1956. Londres, SPCK ; in-12, 3 /- chacun.

Ces fascicules donnent les procès-verbaux et publient les Rapports et autres documents qui permettent de suivre les travaux de la Convocation de Cantorbéry. Voici quelques-uns des sujets traités : revision du Droit canonique, relations avec l'Église de l'Inde du Sud, problèmes que posent aujourd'hui le baptême et la confirmation dans le ministère paroissial, soins pastoraux à porter aux personnes divorcées, célébration de la sainte Cène face au peuple, revision du lectionnaire, ministère des femmes. La chronique reste évidemment un document qu'il faut apprendre à manier ; c'est cependant une source irremplaçable. D. G. B.

Eduard Schwartz. — Gesammelte Schriften, II. Zur Geschichte und Literatur der Hellenen und Römer. Berlin, W. De Gruyter, 1956 ; in-8, X-355 p., DM 38.

Dans la pléiade de savants allemands qui dominent les études philologiques entre 1880 et 1930, Ed. Schwartz (1858-1940) occupe une place de choix. Ses travaux portèrent d'abord sur l'histoire et les institutions de l'antiquité classique (e. a. collaboration à la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa) pour s'orienter dans la suite vers les recherches d'histoire ecclésiastique (avec Wilamowitz) et les études néo-testamentaires (avec Wellhausen). Il fut un des promoteurs de l'orientalistique qu'il jugeait indispensable pour une étude scientifique des origines du christianisme. Un

grand nombre de ses travaux ont une valeur durable ; c'est la raison d'être de cette édition. Un premier volume a paru en 1938. Le deuxième tome, dont il est question ici, groupe des recherches consacrées à l'antiquité grecque et romaine. Ce sont des études très fouillées qui s'adressent — tant dans l'esprit de l'auteur que de l'éditeur — à des spécialistes. Relevons en particulier les notes très intéressantes sur la conjuration de Catilina. — La présentation est remarquable à tout point de vue. Le troisième volume — en préparation — promet d'être plus important encore, puisqu'il sera consacré aux recherches fondamentales de E. Schwartz (Arbeiten zum Neuen Testament und zur Alten Kirchengeschichte).

D. E. N.

Johannes Irmscher. — *Ἰάκωβος Τριβώλης. Ποιήματα.* Édition, trad. all., notes. (Berliner Byzantinische Arbeiten, 1), Berlin. Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, X-122 p., DM. 17.

Gertrud Böhlig. — Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner, mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Michael Psellos. Introd. de Franz Dölger. (Même coll., 2). XXVI-278 p., DM. 48.

La nouvelle collection d'études qui nous est offerte émane de l'Institut de l'Antiquité gréco-romaine de l'Académie des Sciences de Berlin, à l'initiative de la Commission d'histoire des religions de la basse antiquité. Elle se présente en quelque sorte comme la suite du *Corpus des historiens byzantins* de Bonn, interrompu à la mort de Niebuhr, et un vaste remaniement échelonné sur des séries entières de l'œuvre considérable de Krumbacher. Elle se distingue comme ses devancières par la rigueur de la méthode et la profondeur d'érudition des travaux. Le premier volume paru est dû au directeur de la collection. C'est l'édition du monument poétique néo-hellénique de Jacques Trivolis, « surcomite » de Corfou qui vécut durant la première moitié du XVIe s. On sait peu de choses de sa vie. Orthodoxes et catholiques revendiquent son œuvre. Publiée en Occident, celle-ci n'a pas eu grande influence en Grèce ; elle mérite pourtant qu'on s'y attache, à cause de sa position à un tournant important de l'histoire de la langue grecque. Le premier poème est le récit épique de la victoire d'un comte vénitien sur les corsaires turcs près de Durazzo durant la nuit du 25 au 26 janvier 1520. Le titre porte : *Histoire de Taïapiéra.* Le second est l'*Histoire du roi d'Écosse et de la reine d'Angleterre,* poème héroïque et courtois inspiré de Boccace ; il transpose son récit du cadre primitif des croisades dans celui moins compromis des terres de Flandre et d'Outre-Manche. Dans sa présentation, l'A. passe en revue les éditions successives des pièces, la vie, l'œuvre de J. T. et précise les principes de son édition ; il réserve pour la fin les remarques métriques et grammaticales. L'orthographe adoptée se rapproche autant que possible de celle semi-officielle qui est enseignée depuis 1941 ; l'apparat est négatif.

La seconde étude est une analyse du style rhétorique nous reportant cinq siècles plus tôt. L'abondance de l'œuvre de Psellos et son prestige à Byzance comme « consul des philosophes » lui a valu d'être choisi comme source principale. Cet ouvrage répond à un autre de même objet mais se

rapportant au début de l'ère chrétienne : *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratos*, 4 vol., par Wilhelm Schmid, Stuttgart 1887-1897. Il précise aussi dans le domaine plus particulier des œuvres d'apparat l'*Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, par Émile Renauld, Paris 1920. Afin de donner une portée plus générale à l'enquête. on a utilisé à côté de Psellos les commentaires des grammairiens byzantins sur les auteurs classiques, auxquels sont opposés les anciens « attiques et atticistes », c.-à-d. les classiques et les post-classiques, dont les byzantins vont exagérer les travers. Le fossé entre la langue parlée et la langue écrite se creusant constamment plus profond à l'époque tardive, les hommes cultivés, au lieu de chercher une nouvelle synthèse, ont préféré s'attacher à corps perdu à l'antiquité qui leur a donné la gloire culturelle et au cours de laquelle l'Écriture Sainte elle-même et les Pères de l'Église sont exprimés. Cet effort humaniste, qui s'est d'ailleurs limité au seul langage, après le XIe s., a eu pour effet de constituer une expression de plus en plus artificielle, où s'est introduite, contre la volonté des auteurs, une infiltration de cette langue vivante que l'on cherchait précisément à écarter, parfois en contradiction formelle avec les principes exprimés. Ce n'est pas le lieu de faire une analyse de détail. L'A. place en tête sa bibliographie, et l'introduction traduit les orientations de l'atticisme des byzantins. L'étude elle-même adopte le plan de la grammaire grecque : phonétique, lexicologique, syntaxe, stylistique, ces deux dernières étant largement développées. La méthode est rigoureuse et l'exposé clair. La typographie rend la consultation facile. Une originalité de la méthode qui met plus de nuances aux règles dégagées est l'élément statistique utilisé tout au long de l'ouvrage, où sont distingués les genres littéraires : les discours à la cour, les panégyriques et les épîtres. D. M. F.

Henryk Paszkiewicz. — The Origin of Russia. Londres, George Allen et Unwin, 1954 ; in-8, XII-556 p., 63 /-.

L'A ajoute une contribution importante à la longue liste de ses études historiques sur l'Est européen. En dépit du nom moderne « Russia » figurant dans le titre, c'est l'histoire de la « Rus » du IXe au XIVe siècle qui est le sujet de l'ouvrage. Ce terme peu connu à l'Ouest désigne les territoires situés à l'Est et au Nord-Est de la Pologne, et chrétiens déjà à l'époque. La partie chronologique est complétée par treize études particulièrement intéressantes traitant des problèmes d'ordre géographique, ethnographique et historique en rapport avec le sujet de l'ouvrage. L'A. analyse scrupuleusement les très nombreuses sources concernant les origines de l'État russe et souligne la difficulté de traiter cette question où l'intérêt politique et le sentiment influencent parfois la science historique. Malgré l'abondance des sources, les origines de la « Rus » n'ont pas été établies nettement par l'histoire. L'A. penche néanmoins vers la thèse « scandinave » et rejette la thèse « slave ». En plus d'une riche documentation sur les relations de la « Rus » avec ses voisins, l'ouvrage contient d'intéressants renseignements d'ordre religieux portant sur le caractère profondément chrétien de la « Rus », le rite slave des saints Cyrille et Méthode à Kiev, la conversion d'Olga et de Vladimir, la fondation en

Pologne en 999 de la Métropole du rite slave, le rôle de l'Église grecque dans la « Rus », l'attitude des Tartares envers l'Église de la « Rus ». Il est intéressant de noter que l'A. rejette l'authenticité du célèbre « Chant du Prince Igor » (XII[e] s.), partageant ainsi l'opinion d'André Mazon, vivement mise en cause par plusieurs auteurs. D. E. N.

Ramón Menéndez Pidal. — Historia de España. Tome VI : España Cristiana, Comienzo de la Reconquista (711-1038).(Fray Justo Perez de Urbel, O. S. B. y Ricardo del Arco y Garay). Madrid, Espasa-Calpe, 1956; in-4, XLVII-613 p., nombeuses figures, cartes et h.-t.

La grande œuvre que dirige Ramón Menéndez Pidal se continue dans ce volume qui traite du commencement de la reconquête et va jusqu'à l'année 1038, date de la mort de Sancho Garcés III, Roi de Navarre. Nous avons donné en 1955 (pp. 241-2), le compte rendu des premiers tomes parus. Ce volume commence par une introduction du Directeur de l'ouvrage qui situe les problèmes politiques et les leçons que peut donner la naissance des différents royaumes, nés de la Reconquête, au fur et à mesure que l'envahisseur était repoussé vers le Sud. Naquirent les royaumes d'Asturies, de Léon, de Castille, de Navarre, d'Aragon et de Catalogne. Le R. P. Justo Perez de Urbel, dont la réputation de médiéviste espagnol est bien établie, s'est chargé d'exposer l'histoire des débuts des quatre premiers royaumes ; M. R. del Arco y Garay s'est réservé ceux d'Aragon et de Catalogne. Les bibliographies sont données dans les notes, placées en fin de chaque chapitre ; elles signalent les productions les plus récentes et font de cette œuvre un instrument de travail à jour. L'épopée que constitue la Reconquête de l'Espagne sur l'Islam fut d'un intérêt majeur pour la France et l'Europe en général ; elle conféra au catholicisme espagnol un caractère propre. Et l'on peut se demander quelle est la raison qui permit à l'Espagne de triompher de l'Islam, alors que Byzance succombera. Ce volume répondra à la première partie de cette question. On ne peut que reconnaître les qualités de ce nouveau volume. D. Th. Bt.

M. et E. Müller. — « ...stürmt die Festung Wissenschaft ! » Berlin, Colloquium, 1953 ; in-8, 415 p., 17 pl., DM 3,90.

Ce volume expose avec beaucoup de détail comment les six universités allemandes restées dans la zone russe ont été graduellement « soviétisées » c'est-à-dire privées de leur liberté de recherche scientifique pour servir d'instrument au communisme. Ensuite, se basant sur le statut officiel datant de 1951, l'ouvrage montre combien les institutions et la vie des étudiants diffèrent de celles des universités libres. Le but avéré de cette réforme des études supérieures est simplement de permettre à un plus grand nombre d'enfants des classes ouvrières et agricoles d'accéder aux carrières libérales. D. T. B.

Egbert Munzer. — Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity. Londres, Hollis and Carter, 1956, in-8 ; 154 p., 12/6.

L'A. est allemand d'origine et s'est appliqué d'abord aux questions économiques actuelles. Forcé par le régime hitlérien de s'exiler au Canada, il est devenu professeur à l'Université de Laval et enseigna la sociologie. Le volume que nous analysons est une œuvre posthume publiée par ses amis et qui contient son testament spirituel. Les grandes lignes de la philosophie de Soloviev sont pour lui résumées dans les trois rapprochements suivants : Humanité et Sophia, Théocratie et Église universelle, Théurgie et Morale sociale internationale. Si une révolution apocalyptique doit se produire, il en sortira, comme l'a prophétisé Soloviev, un christianisme social qui unifiera tous les peuples. D. T. B.

P. Scheibert. — Von Bakunin zu Lenin. (Coll. Études d'Histoire de l'Europe Orientale, T. III), Leyde, Brill, 1956 ; in-8, 344 p., relié, fl. 35.

Ce volume est le premier d'une trilogie consacrée à l'idéologie révolutionnaire en Russie de 1840 à 1895. L'A. expose l'origine et le développement de la pensée radicale russe, surtout dans ses rapports avec l'idéalisme allemand et la mentalité bourgeoise en France. Ni une opposition à la révélation chrétienne, ni une empreinte profonde de Hegel ne sont à la base, mais les œuvres originales de Čaadaev, Herzen, Bakunin et Belinskij. Ni les tsars Nicolas Ier et Alexandre II, ni l'intelligentsia conservatrice en Russie ne purent endiguer le mouvement des idées et précipitèrent même son évolution. Les constatations de l'A. tranchent, sur certains points, avec les opinions reçues jusqu'ici. D. T. B.

Martin Winkler. — Festtage. Recklinghausen, Bongers, 1956 ; in-12, 42 p., 16 pl. col., DM 4,80.

M. Winkler nous offre ici un charmant petit ouvrage concernant les icones des grandes fêtes de l'année liturgique byzantine. C'est le deuxième tome d'une série de publications sur les icones, paraissant chez Bongers à Recklinghausen (cfr. *Irén.* t. 29 (1956), p. 478). Les icones reproduites sont précédées d'une introduction où l'A. explique l'origine et le développement de l'iconostase russe parce que précisément les icones des grandes fêtes sont devenues déjà très tôt une partie intégrante de toute iconostase un peu développée. Suivent seize belles planches avec une explication où l'A. fait une large part aux textes liturgiques illustrant ainsi d'une manière saisissante les différentes représentations. Il y a quelques petites erreurs à signaler : p. ex. en face de l'icone de l'Entrée à Jérusalem, il faut lire Pierre et Jean et non pas Pierre et Paul. Ces saints ne sont du reste pas seuls parce que les autres Apôtres y sont aussi avec leurs auréoles. A côté de l'icone de la crucifixion, l'A. parle du livre de l'*Octoichos* qui contiendrait le texte des offices pour le Vendredi-Saint. C'est dans le livre du *Triode* que se trouve le texte des offices du Grand Carême y compris ceux de la Semaine Sainte. Le livre de l'*Octoichos* ne s'emploie qu'en dehors du Carême et du Temps pascal. La typographie très soignée fait honneur à l'éditeur. D.J-B. v. d. H.

George Heard Hamilton. — The Art and Architecture of Russia, (The Pelican History of Art). Londres, Penguin Books, 1954 ; in-4, XXI-229 p., 180 pl. h.-t., 42 /-

L'A. a voulu condenser en un volume l'histoire de l'art russe. Ce que, dans le programme de cette belle collection, l'on avait pu faire pour soixante siècles d'art chinois, il ne devait pas être difficile de le réussir pour dix siècles d'art russe. La formule complète aurait exigé de présenter également l'art des civilisations qui occupèrent la Russie et spécialement le Sud avant notre ère. Leur art ne fut pas sans influence, non plus d'ailleurs que leurs croyances ; les archéologues soviétiques (et ceux des pays satellites) les imitent : ils étudient et fouillent leur pays, avec succès d'ailleurs, pour découvrir souvent des trésors (orfèvrerie, poterie, etc). Il est incontestable que, depuis quarante ans, l'art slave a suscité un grand intérêt et que des archéologues de renom y ont consacré d'importants travaux. Aussi, était-il nécessaire et utile de dresser un inventaire et de donner une vue d'ensemble. G. H. H., par sa bibliographie et ses notes, tout en augmentant l'intérêt de ces pages, nous présente d'autres opinions que la sienne et nous montre l'étendue des études. Ce volume examine l'art russe dans l'histoire du pays ; mais cette histoire s'arrête à la révolution de 1917. Pour beaucoup, les chapitres consacrés à la peinture et à l'architecture depuis le XVIIe siècle seront chose inédite. Les planches renouvellent quelque peu le choix des illustrations coutumières de ce genre de travaux. D. Th. Bt.

III. RELATIONS

P. Dr. Thomas Sartory O.S.B. — Die katholische Kirche und die getrennten Christen. Papst- und Bischofsworte zur Wiedervereinigung im Glauben. (Coll. Religiöse Quellenschriften, Heft 14/15). Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957 ; in-16, 100 p., DM. 3.

Ce petit volume contient un choix de textes autorisés, qui par leur nature même sont tout indiqués à mettre les esprits et les cœurs en unisson avec le *sensus Ecclesiae* en ce qui concerne les efforts contemporains en vue de l'Unité chrétienne. Reproduisant surtout des paroles pastorales récentes, ces pages rappellent cependant aussi quelques déclarations inoubliables du Cardinal Mercier. Une autre voix du passé, transmise ici, est celle de Mgr Besson de Lausanne, Fribourg et Genève. Mgr Landesdorfer, évêque de Passau, écrivit pour ce recueil un mot d'introduction. D. T. S.

Jacques de Bivort de la Saudée. — Anglicani e Cattolici. Il Problema dell'Unione anglo-romana (1833-1933). Milan, Vita e Pensiero, 1956 ; XII-344 p., 1200 L. it.

Cet ouvrage, dont l'édition française date de 1949 (cfr *Irén.* 23 (1950), p. 256), va sans doute se frayer un chemin dans un monde nouveau

par cette traduction italienne. Il constitue une introduction excellente aux problèmes de l'union anglo-romaine, et consacre la plus grande partie de ses pages aux célèbres Conservations de Malines. L'A. a ajouté un appendice (p. 342) sur une interprétation trop étroite de l'encyclique *Mystici Corporis,* dont il avait déjà signalé la nuance péjorative dans la *Rev. des Sc. relig.* (juill. 1955, pp. 309-311 ; qu'on se rappelle l'affaire Feeney qui fit du bruit jadis en Amérique). A noter aussi la remarque qu'il fait p. 304 n. 8 sur la modification de la « Déclaration protestante » à émettre par le Souverain, déclaration jadis blessante pour les catholiques en raison d'une allusion dure à la doctrine de la transsubstantiation, et qui a été supprimée avant le couronnement de George V. D. O. R.

Henry St John, O. P. — Essays in Christian Unity. Londres, Blackfriars, 1955 ; in-8, 144 p., 12/6.

Le P. H. St J. a réfléchi toute sa vie au problème de l'Unité chrétienne envisagé en fonction de l'Église d'Angleterre. Il a réuni ici une série d'articles parus pour la plupart dans *Blackfriars,* et que l'on a toujours lus avec le même profit. Il fait partie, à un titre peut-être unique, du petit groupe d'hommes qui ont droit à une audience spéciale quand ils nous font part de leurs réactions en présence des événements qui surgissent au sein de l'anglicanisme. Vérité, charité, compétence et respect d'autrui marquent ces pages tout au long. On notera l'élargissement progressif des perspectives de ces essais, au contact des leçons de ces 30 dernières années. L'origine tractarienne de l'A. et la problématique de l'époque polarisent tout l'intérêt des premiers chapitres sur la *Corporate Reunion.* La difficulté pratique de cette voie d'approche, comme aussi les nouvelles avenues ouvertes par le Mouvement œcuménique, font de ce dernier et surtout du rôle que peut y jouer l'Église établie, demeurée au centre des perspectives du P. St J., la matière des études réunies dans la seconde partie du volume. D. H. M.

John M. Todd. — Catholicism and the Ecumenical Movement. Londres, Longmans, 1956 ; in-12, 112 p., 6/6.

Contrairement au vétéran qu'est maintenant le R. P. St John, M. J. M. T. est un nouveau venu sur le terrain œcuménique. Rédacteur adjoint de la *Downside Review,* il entend ici exposer le point de vue personnel d'un laïc. Son entrevision de lointaines *corporate reunions* anglaises se dessine sur le fond d'une perspective œcuménique plus générale. L'Abbé de Downside ajoute de sages précisions dans son introduction sur ces réunions. L'A. part de la situation actuelle en Angleterre avec des Églises séparées qui possèdent déjà toute une tradition concrète, puis passe de là à un exposé du travail œcuménique des 30 dernières années dans l'Église catholique et en vient alors à l'histoire du Mouvement œcuménique lui-même et au rôle du W. C. C., en s'attardant quelque peu sur Lund et ses *Ways of Worship.* Dans le chapitre suivant, le plus personnel, ce sont en effet les traditions culturelles des dissidents en Grande-Bretagne, et des anglicans en particulier que l'A. cherche à apprécier d'une manière positive : il espère que certains éléments pourraient être intégrés un jour par l'Église catholique. Nous souhaitons vivement une large diffusion à ce petit volume.

D. H. M.

Columba Cary-Elwes. — The Sheepfold and the Shepherd. Londres, Longmans, 1955 ; in-12, 260 p., 15/-

Le but de cette publication est différent de celles qui précèdent et moins œcuménique : il s'agit de favorisei le retour des non-catholiques surtout sur le plan individuel des conversions. L'A. appelle les catholiques d'Angleterre à un examen de conscience à propos de leur manière d'approcher les dissidents et leur propose une méthode. Il dissipe ensuite certaines conceptions erronées que les séparés entretiennent à propos de l'attitude des catholiques ou à propos de certains points qui leur font d'emblée difficulté. Il éclaire alors les non-catholiques sur le fondement traditionnel (Bible et ancienne Tradition) de l'ecclésiologie catholique et avec moins de pertinence, nous semble-t-il, sur la question de la papauté dans l'histoire. L'ensemble vise un assez large public et certaines affirmations pourraient être nuancées. D. H. M.

LIVRES REÇUS

Barsotti, D., *Liturgia e teologia.* Milan, Éd. Corsia dei Servi, 1956 ; in-12, 80 p., 400 L. it.

Daujat, J., *La Grâce et nous chrétiens.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

Cassin, E., *San Nicandro.* Histoire d'une conversion. Paris, Plon, 1957 ; in-8, 258 p.

Cristiani, Mgr, *Nos raisons de croire.* Sens et vertu de l'Apologétique. (Coll. « Je sais, je crois ») ; Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

Corte, N., *Satan, l'Adversaire* (Même coll.). Ibid., 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

Cayré, F., *Spirituels et mystiques des premiers temps* (Même coll.). Ibid., 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

Beau de Loménie, E., *L'Église et l'État.* Un problème permanent. (Même coll.), Ibid., 1957 ; in-8, 144 p., 300 fr. fr.

Beaudouin, Ch., *Y a-t-il une science de l'âme?* (Même coll.). Ibid., 1957 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

Hamman, A., O. F. M., *L'Apostolat du chrétien.* Paris, Plon, 1956 ; in-12, 236 p., 750 fr. fr.

Leroy, A., *Naissance de l'Art chrétien.* Des origines à l'an mil. (Coll. « Je sais je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

Mauris, Schrey, Simon, Marcel, Bonnard, *L'athéisme contemporain.* (Coll. « Croire, penser, espérer »), Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-8, 112 p.

Panneton, G., *L'Enfer.* Paris, Beauchesne, 1956 ; in-12, 276 p.

Piault, B., *Le Mystère du Dieu vivant* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

Notices bibliographiques.

ARNOLD GILG, *Wegund Bedeutung der altkirchlichen Christologie.* (Theologische Bücherei, 4). Munich, Kaiser, 1955 ; in-8, 106 p., DM 4,80.

A la demande du théologien protestant bien connu, E. Wolf, l'A. réédite sa petite étude parue il y a vingt ans, qui contient un aperçu historique de la christologie des Pères avant Nicée, et de Nicée à Chalcédoine. Cet opuscule vivant et alerte fait ressortir le combat pour la foi auquel durent se livrer les premiers grands évêques de la chrétienté, et qui doivent solliciter l'admiration de tous les chrétiens.

J. GONSETTE, S. J., *Pierre Damien et la Culture profane.* (Coll. Essais philosophiques, 7). Louvain, Publications universitaires, 1956 ; in-12, 102 p.

Le grand Cardinal réformateur « passe communément aux yeux des historiens pour le type le plus achevé de l'anti-intellectualisme médiéval ». C'est contre ce préjugé que s'inscrit le présent opuscule, qui reprend point par point, après avoir exposé les attraits de la culture profane dans la vie de Pierre Damien, les notions de dialectique et de nature, ainsi que les étapes de la controverse concernant la puissance divine.

Enciclopedia apologetica della religione cattolica, a cura d'un gruppo di specialisti. Trad. de T. Dragone. (Coll. Multiformis Sapientia, 1). Alba (Cuneo), Pia Società S. Paolo, 4e éd. 1956 ; in-8, XXIV-1307 p.

L'Apologétique publiée sous la direction de M. Brillant et M. Nédoncelle connaît déjà une quatrième édition en italien. On nous la présente non comme une simple traduction, mais comme « une adaptation à la culture italienne ». La bibliographie est mise à jour : ainsi, à propos des Églises séparées et du travail unioniste, elle mentionne les derniers ouvrages parus.

F. T. WAINWRIGHT, *The Problem of the Picts.* Londres, Nelson, 1955 ; in-8, 188 p., 21/-

Les compilateurs de cet ouvrage très érudit n'ont pas eu en vue de chercher la nature et l'origine des Picts en général, mais ces questions ont été traitées avec franchise et précision pour autant qu'elles s'appliquent aux Picts historiques, c'est-à-dire au peuple qui a habité le Nord de la Grande-Bretagne depuis l'année 297 avant J.-C. Plusieurs auteurs, impressionnés par les désarmantes complications du problème, cherchent à l'élu-

der en affirmant que les Picts ne sont qu'une création de l'imagination des écrivains romains. L'absurdité de cette hypothèse est exposée par l'A. du 1er chap. — car cet ouvrage est fait en collaboration — dans lequel, par ce qu'il appelle une « excursion dans la conjecture », il cherche à établir une coordination satisfaisante entre les données historiques, archéologiques, philologiques et autres.

M. Hürlimann, *Athens*. Introd. par R. Warner. Londres, Thames et Hudson, 1956 ; in-4, 118 p. avec planches, 25 /-

Étude photographique particulièrement brillante d'une fascinante métropole par un artiste renommé. Bien que l'attention ait été presque exclusivement dirigée sur l'Athènes classique du genre Shelley-Byron, les trop rares planches consacrées à l'art byzantin sont bonnes et quelques-unes originales, présentant les monuments sous un aspect moins familier. L'intérêt pour l'art byzantin est actuellement assez vivant pour tenter même un grand technicien. La qualité des notes est comparativement inférieure.

Christopher Trent, *The Changing Face of England*. Londres, Phoenix House, 1956 ; in-8, 224, nombr. illust., 21 /-

Ce livre retrace l'histoire du paysage anglais a travers ses nombreuses vicissitudes, jusqu'à nos jours. Les conquérants saxons sont présentés comme les premiers fondateurs des villages et de ce système agricole qui prévalut sous diverses formes jusqu'à la révolution industrielle qui menaça d'éliminer l'entière communauté rurale de l'Angleterre. Il reste à voir si les nouvelles idées sur l'urbanisme et l'aménagement des campagnes pourront remettre en valeur quelques-unes des beautés naturelles de l'Angleterre, auxquelles durant deux siècles on a porté une si faible attention. Bonnes photos, curieuses et plusieurs originales. Honnête bibliographie.

Peter Mayne, *Saints of Sind*. Londres, John Murray, 1956 ; in-8, 200 p., 18 /-

Vivant et suggestif récit d'un voyage à travers la vallée inférieure de l'Indus, pays privilégié des expériences religieuses et ésotériques les plus extravagantes, et d'une fantaisie souvent échevelée, mais combien révélatrice de certains aspects farouchement mystiques de l'Inde.

Prince Peter Lieven, *The Birth of Ballets-Russes*. Trad. par L. Zarine. Londres, Allen et Unwine, 2e éd. 1956 ; in-8, 378 p., 40 illustr., 30 /-

La 2e édition de ce livre remarquable est un témoignage de la vogue de cet art, stimulé par les tournées de l'incomparable corps du *Bolšoj*, et inconnu en Occident avant que Diaghileff n'amenât le « Ballet Impérial Russe ». Dire que Diaghileff était un génie révolutionnaire dans le monde du ballet au même titre que Wagner dans le monde de l'opéra est un lieu commun. Mais le caractère des collaborateurs comme Fokine, Benois et Nijinsky et leur profonde emprise sur Diaghileff sont dessinés avec clarté et profondeur.